Warna-Warni
Teologi Islam

Amat Zuhri





UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
K.H. ABDURRAHMAN WAHID
PEKALONGAN – INDONESIA
https://uingusdur.ac.id/

Amat Zuhri

Warna-Warni
TEOLOGI ISLAM
(*Ilmu Kalam*)

STAIN PEKALONGAN PRESS

Warna-Warni Teologi Islam (Ilmu Kalam)

Penulis	:	Amat Zuhri
Editor	:	Tri Astutik Haryati, M.Ag.
Pracetak dan cetak	:	Gama Media Yogyakarta
Cetakan Pertama	:	November 2008
ISBN	:	978-979-3968-28-5

Hak cipta dilindungi undang-undang pada penerbit

STAIN Pekalongan Press
Jl. Kusumabangsa No. 9 Pekalongan
Telp. (0285) 412575. Faks. (0285) 423418
e-mail: pipstainpkl@yahoo.com

Ilustrasi cover diambil dari www.foto-foto.com

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, puji syukur kita panjatkan ke hadirat Allah, Tuhan Yang Maha Ghaib yang tak akan ada seorang pun yang mampu mendeskripsikan-Nya baik lewat tulisan maupun sekedar pemikiran. Dialah Allah, Tuhan Yang Maha Transenden namun selalu hadir dalam kehidupan kita untuk memberikan rahmat-Nya kepada alam. Shalawat serta salam semoga selalu tercurahkan kepada junjungan kita, Nabi Muhammad saw. yang telah membawa petunjuk kepada kita agar tetap berada di atas *Shirat al-Mustaqim.*

Selama bertugas di STAIN Pekalongan sejak tahun 2002, baru pada semester Ganjil Tahun Akademik 2007-2008, penulis ditawari untuk mengajar mata kuliah Ilmu Kalam di Jurusan Tarbiyah. Tawaran tersebut penulis terima dengan senang hati karena bagaikan mengajak penulis bernostalgia ke masa silam ketika kuliah di Fakultas Ushuluddin IAIN Jakarta.

Namun ketika masuk kelas menyampaikan materi Ilmu Kalam, penulis menyadari bahwa sekarang sedang berada di STAIN Pekalongan, bukan di IAIN Jakarta. Di sini mahasiswa masih banyak yang menggunakan referensi yang hanya perpihak pada satu mazhab aqidah dalam Islam dan menganggap mazhab lain sebagai "aliran sesat".

Dalam Islam sebenarnya terdapat berwarna-warni aliran teologi. Ada aliran yang kental dengan warna rasional, ada aliran yang kental dengan warna tradisional, dan ada pula aliran yang kental dengan warna antara rasional dan tradisional. Semua warna teologi dalam Islam tersebut tidak bertentangan dengan ajaran-ajaran dasar Islam. Mereka berbeda hanya dalam masalah *furu'iyyah,* namun masih satu warna dalam masalah

Ushuliyyah yang diyakini oleh semua umat Islam karena bersumber dari al-Qur'an dan as-Sunnah.

Oleh karena itu, penulis tergerak hati untuk menyusun buku ini sebagai materi kuliah Ilmu Kalam yang memperkenalkan aliran-aliran teologi yang beraneka warna kepada mahasiswa di lingkungann STAIN Pekalongan.

Penulis menyadari bahwa buku ini masih jauh dari sempurna. Oleh karena itu, penulis berharap semoga buku sederhana ini akan dapat memberi inspirasi kepada para pembaca untuk menulis buku serupa yang jauh lebih sempurna.

Akhirnya penulis berharap semoga buku kecil ini bermanfaat bagi kita semua. *Amin.*

Penulis

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR iii
DAFTAR ISI v

BAB I PENGANTAR ILMU KALAM 1
A. Pengertian Ilmu Kalam 1
B. Nama Lain Ilmu Kalam 5

BAB II FAKTOR-FAKTOR PENYEBAB TIMBULNYA ALIRAN-ALIRAN TEOLOGI DALAM ISLAM 8
A. Beberapa Aliran Kalam yang Muncul Karena Faktor Politik 9
B. Beberapa Aliran Kalam yang Muncul Karena Faktor Teologis 19

BAB III KHAWARIJ 27
A. Sejarah Munculnya Khawarij dan Pokok-Pokok Ajarannya .. 27
B. Sekte-Sekte Khawarij 30
   1. Al-Muhakkimah 31
   2. Al-Azariqah 32
   3. Al-Najdah 32
   4. Al-Ajaridah 33
   5. Ash-Sufriyah 34
   6. Al-Ibadiyah 34

BAB IV SYI'AH 38
A. Sejarah Kemunculan Syi'ah 38
B. Pokok-Pokok Ajaran Syi'ah 43

1. Ajaran Syi'ah Zaidiyah 43
2. Ajaran Syi'ah Ismailiyah 46
3. Ajaran Syi'ah Itsna Asyariyah 48

BAB V MURJI'AH 56
A. Sejarah Timbulnya Murji'ah 56
B. Ajaran Pokok Murji'ah 59
1. Yunusiyyah 60
2. 'Ubaidiyyah 61
3. Ghassaniyah 61
4. Tsaubaniyyah 62
5. Taumaniyyah 62
6. Shalihiyyah 63

BAB VI QADARIYAH 66
A. Arti dan Asal-Usul Qadariyah 66
B. Ajaran Pokok Qadariyah 70

BAB VII JABARIYAH 77
A. Arti dan Asal-Usul Jabariyah 77
B. Ajaran Pokok Jabariyah 80

BAB VIII MU'TAZILAH 86
A. Arti dan Asal-Usul Mu'tazilah 86
B. Ajaran Mu'tazilah 93
1. Al-Tauhid 94
2. Al-Adl 98
3. Al-Wa'd wa al-Wa'id 102
4. Al-Manzilah bain al-Manzilatain 102
5. Al-Amr bi al-Ma'ruf wa al-nahyu an al-Munkar 103

BAB IX AHLU SUNNAH DAN JAMA'AH 116
A. Arti dan Sejarah Munculnya Ahlu Sunnah dan Jama'ah 116
B. Riwayat Hidup al-Asya'ari 120

C. Pemikiran al-Asy'ari 124
1. Perbuatan Manusia 125
2. Sifat Tuhan 128
3. Melihat Tuhan di Akhirat 129
4. Fungsi Akal dan Wahyu 130
5. Kekuasaan dan Kehendak Mutlak Tuhan 131
6. Keadilan Tuhan 132
7. Keqadiman Al-Qur'an 133

BAB X ASY'ARIYAH 135
A. Pengertian Asy'ariyah 135
B. Tokoh-Tokoh Asy'ariyah dan Pemikirannya 136
1. Al-Baqillani 136
2. Al-Juwaini 140
3. Al-Ghazali 142

BAB XI MATURIDIYAH 149
A. Maturidiyah Samarkand 149
1. Pendiri Maturidiyah Samarkand 149
2. Pandangan Teologi Maturidiyah Samarkand 151
B. Maturidiyah Bukhara 158
1. Pendiri Maturidiyah Bukhara 158
2. Pandangan Teologi Maturidiyah Bukhara 158

DAFTAR PUSTAKA 163
TENTANG PENULIS 167



IKATAN SARJANA
Nahdlatul 'Ulama







PONDOK PESANTREN

Al-Amin

KAUMAN – WIRADESA
PEKALONGAN – JAWA TENGAH

BAB 1
PENGANTAR ILMU KALAM

A. Pengertian Ilmu Kalam

Secara harfiyah, *kalam* mempunyai beberapa makna, di antaraya adalah:

1. *Berbicara*

   Makna *kalam* yang berarti *berbicara* ini sebagaimana yang terdapat dalam Surat al-A'raf ayat 144:

   قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّي ٱصۡطَفَيۡتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي فَخُذۡ مَآ ءَاتَيۡتُكَ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ

   Artinya: *"Allah berfirman: "Hai Musa, sesungguhnya Aku memilih kamu dari manusia yang lain (di masamu) untuk membawa risalah-Ku dan untuk berbicara langsung dengan-Ku, sebab itu berpegangteguhlah kepada apa yang Aku berikan kepadamu dan hendaklah kamu termasuk orang-orang yang bersyukur"*

   Kalam dalam arti berbicara ini juga terdapat dalam Surat an-Nisa' ayat 164:

   وَرُسُلًا قَدۡ قَصَصۡنَٰهُمۡ عَلَيۡكَ مِن قَبۡلُ وَرُسُلًا لَّمۡ نَقۡصُصۡهُمۡ عَلَيۡكَۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا

   Artinya: *"Dan (Kami telah mengutus) rasul-rasul yang sungguh telah Kami kisahkan tentang mereka kepadamu dahulu, dan rasul-rasul yang tidak Kami kisahkan tentang mereka kepadamu. Dan Allah telah berbicara kepada Musa dengan langsung."*

2 *Hukum*

Makna *kalam* yang berarti *hukum* ini sebagaimana yang terdapat dalam Surat al-Baqarah ayat 75:

أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ

Artinya: *"Apakah kamu masih mengharapkan mereka akan percaya kepadamu, padahal segolongan dari mereka mendengar hukum Allah, lalu mereka mengubahnya setelah mereka memahaminya, sedang mereka mengetahui."*

3. *Din Islam*

Makna *kalam* yang berarti *Din Islam* ini sebagaimana yang terdapat dalam Surat al-Taubah ayat 6:

وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ

Artinya: "*Dan jika seseorang di antara orang-orang musyrik itu meminta perlindungan kepadamu maka lindungilah ia supaya ia sempat mendengar agama Allah, kemudian antarkanlah ia ke tempat yang aman baginya. Demikian itu disebabkan mereka kaum yang tidak mengetahui*"

Secara tata bahasa, *kalam* adalah kata benda umum tentang perkataan, sedikit atau banyak, yang dapat digunakan untuk setiap bentuk pembicaraan; atau ekspresi suara berturut-turut hingga pesan-pesan suara itu jelas maksudnya.[1]

Meskipun secara bahasa *kalam* berarti perkataan atau pembicaraan, namun sebagai istilah, *kalam* tidaklah dimaksudkan "perkataan" atau "pembicaraan" dalam pengertian sehari-hari, melainkan dalam pengertian pembicaraan yang bernalar dengan menggunakan logika.[2]

---

1. *Ensiklopedi Islam* jilid 2, Jakarta: Ikhtiar baru Van Hoeve, 2002, h. 344.
2. Nurcholish Madjid, *Islam doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1995, h. 203.

Oleh karena itu, *kalam* berarti alasan atau argumen rasional untuk memperkuat pernyataan.[3] Istilah ini merujuk pada sistem pemikiran spekulatif yang berfungsi untuk mempertahankan Islam dan tradisi keislaman dari ancaman maupun tantangan dari luar. Para pendukungnya, yang disebut dengan istilah *mutakallimin,* adalah orang-orang yang menjadikan dogma atau persoalan-persoalan teologis kontroversial sebagai topik diskusi dan wacana dialektik, dengan menawarkan bukti-bukti spekulatif untuk mempertahankan pendirian mereka.[4]

Persoalan-persoalan teologis itu antara lain menyangkut dasar-dasar keimanan yang mengarahkan pembahasan tentang Tuhan dan berbagai derivasinya yang meliputi sifat-sifat tuhan, kitab suci, nabi-nabi, malaikat, kiamat, surga, pahala dan siksa, serta masalah taqdir. Semua masalah ini didiskusikan dan dipertahankan dengan bantuan argumen-argumen rasional.

Dalam perkembangan berikutnya sistem pemikiran tersebut menjadi disiplin ilmu tersendiri yang kemudian disebut *Ilmu Kalam.* Dengan demikian *Ilmu Kalam* dapat didefinisikan sebagai ilmu yang berisi alasan-alasan untuk mempertahankan kepercayaan-kepercayaan iman dengan menggunakan dalil-dalil pikiran dan berisi bantahan terhadap orang-orang yang menyeleweng.

Ada pula yang mengatakan bahwa Ilmu Kalam ialah ilmu yang membicarakan bagaimana menetapkan kepercayaan-kepercayaan keagamaan (agama Islam) dengan bukti-bukti yang meyakinkan.[5]

Dalam perkembangan selanjutnya Ilmu Kalam juga berbicara tentang berbagai masalah yang berkaitan dengan keimanan serta akibat-akibatnya, seperti masalah iman, kufur, musyrik, murtad; masalah kehidupan akhirat dengan berbagai kenikmatan dan penderitaannya; hal-hal yang membawa kepada semakin tebal dan tipisnya iman; hal-hal yang berkaitan dengan *kalamullah* yakni al-Qur'an; status orang-orang yang tidak beriman dan sebagainya.[6]

---

3. *Ibid*, h. 345.
4. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* jilid 4, Jakarta: Ikhtiar baru Van Hoeve, h. 117.
5. Ahmad Hanafi, *Theologi Islam (Ilmu Kalam)*, Jakarta: Bulan Bintang, 1990, h. 3.
6. Abudin Nata, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002, h. 222.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa Ilmu Kalam adalah ilmu yang secara khusus membahas tentang masalah ketuhanan serta berbagai masalah yang berkaitan dengannya berdasarkan dalil-dalil yang meyakinkan. Dengan demikian seseorang yang mempelajarinya dapat mengetahui bagaimana cara-cara untuk memiliki keimanan dan bagaimana pula cara menjaga keimanan tersebut agar tidak hilang atau rusak.[7]

Ilmu kalam sebagai disiplin ilmu yang berdiri sendiri disebutkan untuk pertama kali pada masa al-Makmun, setelah ulama-ulama Mu'tazilah mempelajari buku-buku filsafat yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab.[8] Mereka inilah sebenarnya kelompok Islam yang paling banyak mengembangkan Ilmu kalam seperti yang kita kenal sekarang. Berkenaan dengan hal ini, Ibnu Taimiyyah sebagaimana yang dikutip oleh Nurchalish Madjid, mempunyai kutipan yang menarik dari keterangan salah seorang ulama' yang disebutnya Imam Abdullah ibn al-Mubarak. Menurut ibnu Taimiyyah ulama' tersebut menyatakan demikian: "Agama adalah kepunyaan ahli (pengikut) Hadits, kebohongan kepunyaan kaum Rafidlah, (ilmu) Kalam kepunyaan kaum Mu'tazilah..."Karena itu ditegaskan oleh Ibnu Taimiyyah bahwa Ilmu Kalam adalah keahlian khusus kaum Mu'tazilah. Maka salah satu ciri pemikiran Mu'tazilah adalah rasionalitas dan paham Qadariyah.[9]

Peran Mu'tazilah yang besar dalam mengembangkan Ilmu Kalam ini tentunya tidak terlepas dari dukungan Dinasti Abbasiyah pada waktu itu. Pada masa Abbasiyah di bawah pengaruh Persi, para penguasanya cenderung lebih suka dengan aliran teologi yang rasional dan filosofis. Puncaknya pada masa al-Makmun, penguasa manjadikan Mu'tazilah, aliran teologi yang rasional dan filosofis, sebagai madzhab resmi negara.[10]

Adapun alasan mengapa disiplin ilmu ini disebut dengan *Ilmu Kalam* adalah:[11]

---

7. *Ibid*, h. 222.
8. *Ensiklopedi Islam* jilid 2, 346.
9. Nurcholish Madjid, *Ibid*, h. 206.
10. Harun Nasution, *Teologi Islam*, Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, 1978, h. 61.
11. *Ibid*, h. 4.

1. Persoalan terpenting yang menjadi pembicaraan abad-abad permulaan Hijriyah ialah *kalam* Allah (al-Qur'an). Pembicaraan tentang al-Qur'an ini pernah menimbulkan pertentangan-pertentangan keras di kalangan umat Islam di abad ke sembilan dan ke sepuluh Masehi, sehingga timbul penganiayaan dan pembunuhan-pembunuhan terhadap sesama muslim di waktu itu.[12]
2. Dasar ilmu kalam ialah dalil-dalil pikiran dan pengaruh dalil-dalil ini nampak jelas dalam pembicaraan-pembicaraan para mutakallimin. Dalil al-Quran dan Sunnah baru dipakai setelah mereka menetapkan kebenaran suatu persoalan dari segi akal pikiran.
3. Pembuktian kepercayaan-kepercayaan agama menyerupai logika dan filsafat.[13]

B. Nama Lain Ilmu Kalam

Di atas sudah disinggung bahwa pada mulanya arti *Kalam* adalah pembicaraan atau kata-kata yang tersusun yang menunjukkan suatu maksud. Penggunaan istilah *Kalam* untuk menunjuk suatu disiplin ilmu yang berdiri sendiri seperti yang dikenal sekarang, pertama kali dipakai pada masa pemerintahan al-Makmun dari Dinasti Abbasiyah. Namun, hal itu bukan berarti menunjukkan bahwa sebelum masa al-Makmun umat Islam tidak membicarakan topik-topik aqidah yang sekarang menjadi obyek kajian Ilmu Kalam. Pada masa sebelumnya, ilmu yang membahas permasalahan aqidah dalam Islam disebut *al-Fiqhu fi al-Din* yang berarti "pemahaman mendalam dalam masalah agama". Oleh karena itu, Imam Abu Hanifah menamakan bukunya tentang kepercayaan-kepercayaan (aqidah) dengan nama *Al-Fiqhu al-Akbar.*[14]

Penggunaan istilah *fiqhu fi-al-Din* ini dapat dicari dasarnya di dalam al-Qur'an, yaitu Surat at-Taubah ayat 122:

وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ

---

12. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. iv.
13. Lihat juga *Ensiklopedi Islam* jilid 2, 346.
14. Ahmad Hanafi, *Op. Cit.* 1990, h. 4.

مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟

إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

Artinya: "*Tidak sepatutnya bagi orang-orang mukmin itu pergi semuanya (ke medan perang). Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya.*"

Maksud dari *tafaqquh fi al-din* dalam ayat tersebut adalah mendalami permasalahan-permasalahan agama yang fungsinya untuk memberi peringatan kepada umat Islam agar tetap bisa menjaga diri sehingga tetap berada dalam aqidah dan akhlaq yang benar.

Menurut Harun Nasution, Ilmu Kalam membahas ajaran-ajaran dasar dari suatu agama. Setiap orang yang ingin menyelami seluk beluk agamanya secara mendalam, perlu mempelajari teologi (ilmu yang membahas permasalahan aqidah) yang terdapat di dalam agama yang dianutnya. Mempelajari teologi akan memberi seseorang keyakinan-keyakinan yang mendasarkan pada landasan kuat, yang tidak mudah diombag-ambing oleh peredaran zaman.[15]

Oleh karena itu, dalam penyebutan disiplin Ilmu Kalam dengan nama *fiqhu fi-al-Din* tersebut terdapat benang merah antara manfaat mempelajari Ilmu Kalam dengan perintah al-Qur'an dalam ayat di atas, yaitu agar umat Islam mempunyai keyakinan-keyakinan yang mendasar sebagai landasan yang kuat dalam mengarungi kehidupan.

Selain dinamakan dengan *fiqhu fi-al-Din,* Ilmu Kalam juga disebut dengan nama *Ilmu tauhid.* Arti *Tauhid* ialah percaya kepda Tuhan yang Maha Esa (mengesakan Tuhan), tidak ada sekutunya. Ilmu Kalam dinamakan Ilmu Tauhid, karena tujuannya adalah menetapkan keesaan Allah dalam zat dan perbuatan-Nya dalam menjadikan alam semesta

15. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. iv.

dan hanya Dia yang menjadi tempat tujuan terakhir alam ini. Prinsip inilah yang menjadi tujuan utama diutusnya Nabi Muhammad saw.[16]

Tauhid merupakan ajaran dasar dalam Agama Islam. Dalam Bahasa Arab, ajaran-ajaran dasar disebut *Ushul al-Din.* Oleh karena itu, buku yang membahas soal-soal Ilmu Kalam dalam Islam selalu diberi nama *Kitab Ushul al-Din* karena Ilmu Kalam menjadi tumpuan pemahaman tentang sendi-sendi paling pokok dalam ajaran agama Islam, yaitu simpul-simpul kepercayaan, masalah kemahaesaan Tuhan, dan pokok-pokok ajaran agama.[17]

Ajaran-ajaran dasar yang dibahas dalam Ilmu Kalam itu disebut juga *'aqa'id* atau keyakinan-keyakinan dan buku-buku yang membahas tentang keyakinan-keyakinan itu diberi judul *al-Aqa'id.*[18] Oleh karena itu, Ilmu Kalam sering disebut juga dengan nama *Ilmu Aqa'id.*[19]

Pada masa sekarang Ilmu Kalam sering disebut dengan istilah Teologi karena menyerupai Ilmu Teologi (*Ilmu al-Lahut*) bagi orang-orang Kristen, yang juga membahas tentang ketuhanan.[20]

Banyak kalangan umat Islam yang tidak setuju dengan penggunaan nama Teologi, karena Istilah tersebut berasal dari kalangan Kristen yang akidahnya berbeda dengan Islam. Oleh karena itu, sering ditambah kata Islam di belakang kata Teologi sehingga menjadi Teologi Islam.



16. Ahmad Hanafi, *Op. Cit.* 1990, h. 5.
17. Nurcholish Madjid, *Ibid*, h. 202.
18. Harun Nasution, *Loc. Cit.*
19. Abudin Nata, *Op. Cit.* 2002, h. 221.
20. Ahmad Hanafi, *Op. Cit.* 1990, h. 5.

BAB II
FAKTOR-FAKTOR PENYEBAB TIMBULNYA ALIRAN-ALIRAN TEOLOGI DALAM ISLAM

Menurut Harun Nasution, persoalan yang pertama kali timbul dalam Islam adalah persoalan dalam bidang politik bukannya persoalan dalam bidang teologi. Tapi persoalan politik ini segera meningkat menjadi persoalan teologi sehingga muncul berbagai aliran teologi.[1] Jadi, menurut Harun Nasution penyebab timbulnya berbagai macam aliran teologi dalam Islam adalah politik. Namun apabila dikaji lebih seksama, munculnya aliran-aliran teologi dalam Islam tidak mesti disebabkan oleh adanya faktor politik. Ayat-ayat al-Qur'an sendiri sangat memungkinkan untuk memunculkan perbedaan pendapat ketika ditafsirkan oleh orang yang memiliki latar belakang sosial dan budaya yang berbeda yang pada akhirnya dapat melahirkan berbagai aliran teologi. Dengan kata lain, tidak semua aliran kalam ditimbulkan oleh persoalan politis, namun ada beberapa aliran kalam yang memang berawal dari persoalan teologis.

Oleh karena itu, dalam tuluisan ini akan diuraikan lahirnya berbagai aliran kalam yang disebabkan oleh faktor politik dan beberapa aliran kalam yang lahir karena faktor teologis.

---

1. Harun Nasution, *Teologi Islam*, Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, 1978, h. 1.

A. Beberapa Aliran Kalam yang Muncul Karena Faktor Politik

Ali bin Abi Thalib diangkat menjadi khalifah ke empat melalui pemilihan yang penyelenggaraannya jauh dari sempurna. Setelah para pemberontak membunuh Utsman bin Affan, mereka mendesak Ali bin Abi Thalib agar bersedia diangkat menjadi khalifah. Pada waktu itu Madinah dapat dikatakan kosong. Banyak sahabat senior yang sedang berkunjung ke wilayah-wilayah yang baru ditaklukkan, dan hanya sedikit yang masih tinggal di Madinah, di antaranya Thalhah bin Ubaidillah dan Zubair bin Awwam. Tidak semua yang masih ada itu sepenuhnya mendukung Ali, seperti Sa'ad bin Abi Waqqash dan Abdullah bin Umar. Ali menolak desakan para pemberontak, dan menanyakan di mana peserta pertempuran Badar seperti Thalhah, Zubair dan Sa'ad, karena merekalah yang berhak menentukan tentang siapa yang harus menjadi khalifah. Maka muncullah ketiga senior itu dan berbaiat kepada Ali yang segera diikuti oleh orang banyak, baik dari kelompok Muhajirin maupun kelompok Anshar. Orang pertama yang berbaiat kepada Ali adalah Thalhah bin Ubaidillah.[2]

Setelah Ali dibaiat menjadi khalifah, ia melaksanakan kebijakan sebagaimana yang telah dilakukan oleh khalifah Abu Bakar dan Umar bin Khaththab, yaitu memulihkan stabilitas politik, keamanan dan ketertiban serta konsolidasi kekuatan pada pemerintahan yang sedang dilanda kekacauan dan kerusuhan. Pada dasarnya langkah yang diambil Ali adalah meluruskan kebijakan politik Utsman terutama pada masa enam tahun terakhir dari masa pemerintahannya yang menjurus pada politik nepotisme. Di antara kebijakan politik Ali adalah:

1. Memecat kepala-kepala daerah yang diangkat oleh Utsman dan sekaligus mengirim calon penggantinya. Gubernur Bashrah, Abdullah bin Amir dipecat dan digantikan oleh Utsman bin Hanif. Gubernur Mesir, Abdullah bin Sa'ad, dipecat dan digantikan oleh Qais bin Sa'ad al-Anshari. Ali juga meminta gubernur Syria, Muawiyah, agar

2. Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara*, Jakarta: UI Press, 1993, h. 27.

meletakkan jabatannya, akan tetapi Muawiyah menolak dan bahkan tidak mengakui Ali sebagai khalifah.[3]

2. Menarik kembali tanah-tanah yang dibagi-bagikan Utsman kepada famili-famili dan kerabat-kerabatnya, demikian juga hibah atau pemberian Usman kepada siapapun yang tidak melalui prosedur yang benar ke kas negara,[4] dan memakai kembali system distribusi pajak tahunan di antara orang-orang Islam sebagaimana pernah diterapkan oleh Umar.[5]
3. Ali bin Abi Thalib tidak segera menangani pengusutan kaum pemberontak dan pembunuh Utsman serta menghukum mereka dengan alasan memastikan pembunuhan dalam situasi revolusioner seperti itu tidak mudah karena terlalu banyak orang yang terlibat di dalamnya, baik secara langsung maupun tidak langsung.[6] Sementara itu, anak angkat Ali bin Abi Thalib yang bernama Muhammad bin Abi Bakr, yang merupakan salah seorang pemberontak Mesir yang datang ke Madinah, malah diangkat menjadi Gubernur Mesir.[7]

Akibat kebijakan-kebijakan Ali bin Abi Thalib tersebut, tidak lama kemudian Ali bin Abi Thalib menghadapi pemberontakan Thalhah dan Zubair yang kemudian bergabung dengan Aisyah. Alasan mereka, Ali bin Abi Thalib tidak mau menghukum para pembunuh Utsman, dan mereka menuntut bela terhadap darah Utsman yang telah ditumpahkan secara zalim.[8]

Sikap ketiga orang yang melakukan pemberontakan terhadap Ali bin Abi Thalib tersebut adalah aneh. Aisyah adalah salah seorang yang tidak membenarkan tindakan-tindakan Utsman ketika Utsman menjadi khalifah. Sedangkan Thalhah dan Zubair adalah dua tokoh sahabat Nabi, mereka termasuk orang Muhajirin dan ahlul Badar, dan mereka berdua bersama Ali bin Abi Thalib adalah anggota majlis Syura yang ditunjuk

---

3. Syed Muhammadunnasir, *Islam Konsepsi dan Sejarahnya*, Bandung: tp. 1993, h. 194.
4. Ahmad Syalabi, *Al-Tarikh al-Islam*, Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Mishriyyah, 1978, h. 284.
5. Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Rajawali Pers, 1997, h. 39.
6. Syed Muhammadunnasir, *Op. Cit.* 1993, h. 194.
7. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 5.
8. *Ibid*, h. 39.

oleh Khalifah Umar bin Khaththab untuk memilih khalifah yang akan menggantikan kedudukannya. Pada saat pembaiatan Ali bin Abi Thalib, Thalhah termasuk orang pertama yang memberikan baiat, demikian juga Zubair.

Namun keanehan itu akan terjawab apabila kita melihat fakta sejarah. Dalam sejarah, Thalhah dan Zubair meskipun merupakan dua orang yang pertama berbaiat kepada Ali bin Abi Thalib tapi melakukan pemberontakan karena kecewa keinginan mereka masing-masing agar diangkat oleh Ali bin Abi Thalib sebagai gubernur di Irak dan Yaman tidak terwujud.[9]

Thalhah dan Zubair mendatangi Aisyah yang waktu itu sedang berada di Mekkah setelah mereka mendapat izin dari Ali bin Abi Thalib meninggalkan Madinah untuk tujuan umrah. Sementara itu, Ya'ali bin Umayah, gubernur yang diangkat Utsman, datang pula ke Mekkah dari Yaman dengan membawa kekayaan *baitul mal*, dan Abdullah bin Amir datang dari Bashrah dengan membawa harta yang banyak. Mereka mempropagandai Aisyah, dan ditambah dengan keluarga Umayah yang ada di Hijaz, mereka menggabungkan diri akan menuntut bela Utsman.[10]

Dari gambaran tersebut, muncul sebuah pertanyaan mendasar, apakah Aisyah melakukan itu atas dasar semata-mata karena kepiluan hatinya atas kematian Utsman?

Menurut Ahmad Syalabi, ada beberapa faktor yang menyebabkan Aisyah mau bergabung melakukan pemberontakan, antara lain:

1. Antara Ali bin Abi Thalib dan Aisyah telah ada ketegangan. Mungkin ketegangan ini disebabkan oleh pendirian Ali bin Abi Thalib yang memberatkan Aisyah dalam peristiwa Aisyah tertuduh (Hadits al-Ifk)
2. Ali bin Abi Thalib pernah menyaingi Abu Bakar dalam pemilihan khalifah. Dalam waktu yang lama beliau baru memberikan baiatnya kepada Abu Bakar. Sekarang mengapa Aisyah harus begitu saja membaiat Ali bin Abi Thalib dan membiarkan Ali bin Abi Thalib menikmati jabatan itu?

---

9. Munawir Syadzali, *Op. Cit.* 1993, h. 32.
10. Ahmad Syalabi, *Op. Cit.* 1978, h. 287-288.

3. Ada lagi faktor lain yang lebih penting, yaitu faktor Abdullah bin Zubair, putra saudara perempuannya, Asma. Abdullah bin Zubair diambil Aisyah dari Asma, dijadikan anak angkatnya, diasuh dan didiknya di rumahnya sendiri, karena ia tidak mempunyai anak.[11]

Sebelum perang berlangsung, ada keragu-raguan yang dirasakan Aisyah, apakah ia akan meneruskan kemauan Abdullah bin Zubair atau mengurungkannya. Namun acapkali beliau merasa ragu, Abdullah bin Zubair datang menghilangkan keraguannya itu dan meyakinkannya.

Ada beberapa faktor yang menyebabkan Aisyah merasa ragu, antara lain adalah:

1. Aisyah menyaksikan sendiri ribuan umat manusia meratap dan menangis waktu Aisyah hendak meninggalkan Mekkah menuju Bashrah, sehinga hari keberangkatannya itu disebut "Hari Ratapan". Tetapi hal ini tidak dapat mencegah Aisyah meneruskan niatnya.
2. Aisyah menerima surat yang dikirimkan oleh Ummu Salamah. Dalam surat itu dengan panjang lebar Ummu Salamah memperingatkan kepada Aisyah supaya tidak menceburkan diri ke medan perang karena ini berarti merobek-robek tabir yang didirikan oleh Rasulullah di sekitar istri-istri beliau.[12]

Keragu-raguan itu seakan tak berarti karena dorongan Abdullah bin Zubair rupanya lebih kuat dari segalanya sehingga Aisyah kehilangan daya untuk menolaknya. Dia dinaikkan ke atas unta dan berangkat dengan iring-iringan menuju Bashrah.

Aisyah, Thalhah, dan Zubair tiba di Bashrah. Banyak orang yang bergabung dengan mereka, di antaranya Marwan bin Hakam dari Bani Umayah. Tetapi, dilihat secara umum, penduduk Bashrah terbagi menjadi dua, ada yang mendukung dan ada yang menentang. Di antara kedua golongan ini terjadi perkelahian yang banyak memakan korban. Ratusan orang terbunuh terutama dari golongan yang menentang Aisyah.

---

11. *Ibid*, h. 287-288.
12. Ibnu Qutaibah, *al-Imamah wa al-Siyasah*, Juz I, Muassasah al-Halaby wa syarakah, h. 55.

Ali bin Abi Thalib datang dengan bala tentaranya yang banyak jumlahnya. Pertama-tama yang diusahakannya adalah supaya Aisyah dan para pengikutnya mengurungkan niat mereka. Dan kepada beberapa orang di antara mereka, Ali bin Abi Thalib memperingatkan akan baiat dan sumpah setia mereka.[13] Namun ajakan Ali bin Abi Thalib tersebut ditolak. Akhirnya pertempuran yang dahsyatpun berkobar pada tahun 656 M. Perang ini dikenal dengan nama "Perang Jamal" karena Aisyah dalam perang itu menunggang unta. Ali bin Abi Thalib berhasil mengalahkan lawannya. Zubair dan Thalhah terbunuh ketika hendak melarikan diri, sedangkan Aisyah ditawan dan dikirim kembali ke Mekah.[14]

Bersamaan dengan itu, kebijakan-kebijakan Ali bin Abi Thalib juga mengakibatkan timbulnya perlawanan dari gubernur di Damaskus, Muawiyah, yang didukung oleh sejumlah bekas pejabat tinggi yang merasa kehilangan kedudukan dan kejayaan.

Muawiyah diangkat sebagai gubernur di Damaskus pada masa Khalifah Umar bin Khaththab. Ketika Utsman menggantikan Umar sebagai khalifah, beliau mengukuhkan kembali jabatan Muawiyah sebagai gubernur. Namun pada saat Ali bin Abi Thalib tampil sebagai pengganti Utsman, Ali bin Abi Thalib tidak mengukuhkan kembali jabatannya sebagai gubernur. Hal ini berarti masa jabatannya habis bersamaan dengan terbunuhnya Utsman, apalagi memang Ali meminta agar Muawiyah turun dari jabatannya.

Kekuasaan Muawiyah sangat kuat di Syam. Syam adalah negeri yang kaya raya dan rakyatnya makmur. Penduduk Syam menolak memberikan jabatan khalifah kepada Ali bin Abi Thalib, karena hal itu menurut mereka berarti menyerahkan jabatan itu kepada Bani Hasyim untuk selamanya dan mereka memihak Muawiyah karena kehidupan mereka bertambah baik dan makmur di bawah pemerintahannya.

Pikiran untuk memusuhi dan memberontak Ali bin Abi Thalib kian mendalam di hati beberapa kelompok yang memang sejak awal tak pernah berbaiat. Di antaranya adalah penduduk Syam (Syiria) yang

---

13. *Ibid*, h. 66.
14. Badri Yatim, *Op. Cit.* 1997, h. 40.

dipimpin oleh Muawiyah. Mereka memberontak dengan dalih Ali bin Abi Thalib gagal menghukum orang-orang yang telah memberontak Utsman.[15] Bahkan Muawiyah menuduh Ali bin Abi Thalib ikut terlibat dalam pembunuhan Utsman. Salah seorang pemuka pemberontak Mesir yang datang ke Madinah dan kemudian membunuh Utsman adalah Muhammad bin Abi Bakr, anak angkat Ali bin Abi Thalib. Pada akhirnya Muhammad bin Abi Bakr diangkat menjadi gubernur di Mesir oleh Ali bin Abi Thalib.[16]

Setelah berhasil menumpas pemberontakan Thalhah, Zubair, dan Aisyah dalam perang Jamal, Ali bin Abi Thalib bergerak dari Kufah menuju Damaskus dengan sejumlah besar tentara. Sebelum perang itu pecah, Ali bin Abi Thalib berkali-kali mengirim surat dan mengutus delegasi kepada Muawiyah, meminta supaya Muawiyah membaiatnya dan bersatu dengan dia. Tetapi Muawiyah menolak dan tidak mau melepaskan kekuasaan yang ada di tangannya.[17] Akhirnya, pasukannya bertemu dengan pasukan Muawiyah di Shiffin. Pertempuran terjadi di sini sehingga perang ini dikenal dengan nama perang *Shiffin*.[18]

Pertempuran itu berlangsung beberapa hari lamanya. Ali dengan keberaniannya dapat membangkitkan semangat dan kekuatan laskarnya, sehingga kemenangan sudah terbayang baginya. Muawiyah yang hampir kalah dan merasa cemas, memanggil Amr bin 'Ash untuk menggunakan siasat perang.

Amr bin 'Ash berseru kepada lasykarnya: "Barang siapa yang membawa mushaf (Kitab al-Qur'an) supaya diangkatnya dengan tombaknya ke atas!" Mendengar seruan itu beberapa orang lasykar Amr bin 'Ash mengangkat mushaf al-Qur'an dengan ujung tombaknya, dengan seruan yang ditujukan kepada lasykar Ali bin Abi Thalib: "inilah Kitab Allah yang akan menjadi hakim antara kami dan kamu". Seruan lasykar Muawiyah tersebut mendapat sambutan yang baik dari laskar Ali bin Abi Thalib. Banyak di antara mereka yang tadinya hendak meneruskan

---

15. Muhamed S. El Wa, *Sistem Politik dalam Pemerintahan Islam*, Surabaya: PT Bina Ilmu, 1983, h. 70.
16. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 5.
17. Ahmad Syalabi, *Op. Cit.* 1978, h. 301.
18. Badri Yatim, *Op. Cit.* 1997, h. 40.

peperangan, pada akhirnya menerima seruan itu. Bahkan sebagian dari mereka (kebanyakan dari Qurra) mendesak Ali bin Abi Thalib untuk menerima tawaran damai dari pihak Muawiyah dan jika tidak, mereka akan membalikkan senjatanya kepada Ali bin Abi Thalib.

Akhirnya kedua golongan yang bertempur itu sepakat berunding dan masing-masing memilih seorang juru damai (*hakam*). Kedua *hakam* itu berkumpul dan berunding membahas sebab-musabab terjadinya perselisihan, sehingga didapati satu jalan untuk menyelesaikannya. Dari pihak Ali bin Abi Thalib terpilih dengan suara terbanyak adalah Abu Musa al-Asy'ari dan dari kelompok Muawiyah dengan suara bulat memilih Amr bin 'Ash.

Hasil perundingan itu adalah pemberhentian jabatan masing-masing pihak, baik dari Muawiyah maupun Ali bin Abi Thalib, kemudian diserahkan kepada kaum muslimin untuk mencari penggantinya, siapa yang mereka sukai untuk menjabat sebagai khalifah.

Untuk melaksanakan keputusan tersebut, Abu Musa tampil terlebih dahulu mengumumkan ide itu dan menyatakan bahwa ia telah menurunkan Ali bin Abi Thalib dari jabatannya. Kemudian Amr bin 'Ash mengumumkan bahwa dia setuju memberhentikan Ali bin Abi Thalib. Kemudian diumumkannya pula bahwa dia menetapkan Muawiyah sebagai khalifah.[19] Dalam sejarah, peristiwa ini disebut dengan *tahkim* (arbitrase).[20]

Bagaimanapun peristiwa ini merugikan bagi Ali bin Abi Thalib dan menguntungkan bagi Muawiyah. Yang sah menjadi khalifah sebenarnya adalah Ali bin Abi Thalib, sedangkan Muawiyah kedudukannya tak lebih dari gubernur daerah yang tidak mau tunduk kepada Ali bin Abi Thalib sebagai khalifah. Dengan adanya arbitrase ini kedudukan Muawiyah telah naik menjadi khalifah yang tidak resmi. Tidak mengherankan kalau keputusan ini ditolak Ali bin Abi Thalib dan tak mau meletakkan jabatannya sampai ia mati terbunuh pada tahun 661 M.[21]

---

19. Ahmad Syalabi, *Op. Cit.* 1978, h. 303-304.
20. Badri Yatim, *Loc. Cit.*
21. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 5.

Selain itu, peristiwa *tahkim* juga mengakibatkan perpecahan di kalangan pasukan Ali bin Abi Thalib sendiri.[22] Sebagian dari pasukan Ali bin Abi Thalib ada yang merasa kecewa dengan sikap Ali bin Abi Thalib. Kelompok ini menyalahkan Ali bin Abi Thalib karena menerima perundingan pemberontak. Padahal Ali bin Abi Thalib adalah imam atau khalifah yang telah mendapat baiat rakyat, maka tidak benar menerima atau tunduk kepada pemberontak.[23] Oleh karena itu, mereka meninggalkan barisan Ali bin Abi Thalib. Golongan ini dalam sejarah Islam terkenal dengan nama *al-Khawarij*, yaitu orang yang keluar dan memisahkan diri.[24]

Dalam perjalanan menuju Kufah, Kaum Khawarij sudah tidak bergabung lagi dengan kelompok Ali bin Abi Thalib yang setia. Mereka menuju Harura, sebuah desa yang menjadi markas perlawanan mereka terhadap Ali bin Abi Thalib. Di sini mereka mengangkat Abdullah ibn Wahab al-Rasibi sebagai imam menggantikan Ali bin Abi Thalib dan sebagai pemimpin perlawanan terhadap Ali bin Abi Thalib, Muawiyah, Amr bin Ash dan Abu Musa al-Asy'ari serta orang-orang yang mendukung terlaksananya arbitrase.[25]

Persoalan politik tersebut di atas, kemudian oleh kaum Khawarij dibawa kepada persoalan teologis. Khawarij memandang bahwa Ali bin Abi Thalib, Muawiyah, Amr bin Ash, Abu Musa al-Asy'ari dan lain-lain yang menerima arbitrase adalah kafir.[26] Alasan yang mereka jadikan dasar adalah karena al-Qur'an mengatakan: "Barang siapa yang tidak menentukan hukum dengan apa yang telah ditentukan Allah, adalah kafir." (QS. Al-Maidah: 44).

وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ

Artinya: "*Barangsiapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir*".

22. Badri Yatim, *Loc. Cit.*
23. Al-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal*, Al-Qahirah, tt. H. 114.
24. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 6.
25. Munawir Syadzali, *Op. Cit.* 1993, h. 217.
26. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 6.

Dari ayat inilah mereka mengambil semboyan *la hukma illa Allah*. Karena keempat pemuka Islam di atas telah dipandang kafir dalam arti bahwa mereka telah keluar dari Islam, mereka mesti dibunuh. Maka kaum Khawarij mengambil keputusan untuk membunuh mereka berempat, tetapi hanya Ali bin Abi Thalib lah yang berhasil dibunuh oleh orang Khawarij yang bernama Abdurrahman ibn Muljam.[27]

Karena adanya perlawanan dari kaum Khawarij ini, pendukung-pendukung yang masih tetap setia kepada Ali bin Abi Thalib bertambah keras dan kuat membelanya yang akhirnya mereka merupakan golongan lain dalam Islam yang dikenal dengan nama Syi'ah.

Secara bahasa, kata syi'ah berarti: para pengikut, partisan, sekelompok orang yang memperlihatkan kesamaan sikap atas suatu masalah atau suatu keyakinan yang mereka dukung dan bela. Akan tetapi, istilah itu kemudian sinonim dengan pengikut Imam Ali bin Abi Thalib. Mereka mengikuti dan mempercayai kepemimpinan Imam Ali bin Abi Thalib langsung setelah Nabi dan tidak mengakui para pendahulu beliau yang menduduki kekhalifahan.[28]

Kefanatikan golongan ini terhadap Ali bin Abi Thalib semakin keras setelah ia mati terbunuh. Bahkan di Kufah, mereka menuntut agar kekhalifahan dikembalikan kepada keluarga Ali. Klaim legitimis atas nama keturunan-keturunan Ali inilah awal mula doktrin politik syi'ah.[29]

Pada masa awal, Syi'ah merupakan kelompok perjuangan sosial-politik. Mereka banyak melakukan pemberontakan terhadap penguasa Umayyah. Salah seorang tokoh Syi'ah, Mukhtar ibn Ubayd, melakukan pemberontakan terhadap penguasa, memobilisir hamba-hamba dan budak-budak dan mengangkat Muhammad ibn al-Hanafi, putra Ali, sebagai al-Mahdi setelah Hasan dan Husein wafat.

Jadi, pada awal sejarah Islam, Syi'ah menjadi wadah bagi kekuatan-kekuatan ketidakpuasan sosial dan politis. Suku-suku Arab selatan menggunakannya sebagai saluran untuk menegakkan kebanggaan dan

---

27. *Ibid*, h. 7; lihat juga Badri Yatim, *Op. Cit.* 1997, h. 40.
28. Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (Ed), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2003, h. 146.
29. Fazlur Rahman, *Islam*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1994, h. 249.

kemerdekaan mereka terhadap suku-suku Arab di utara. Di kalangan penduduk Iraq yang campuran, ia menjadi saluran ketidakpuasan bangsa Persia, dan selama pemerintahan Abbasiyah, ikut mendorong bangkitnya gerakan nasionalistis dan kultural Persia yang ekstrim, yang dikenal sebagai gerakan Syu'ubiyyah. Tetapi dengan pergeseran yang terjadi dari tangan bangsa Arab ke tangan bangsa non-Arab, maka motivasi politis yang asal, berkembang menjadi suatu sekte keagamaan dengan dogmanya sendiri, sebagai postulat teologisnya. Dorongan keagamaan yang fundamental diperoleh dari kematian yang kejam dan berdarah dari Husain, anak Ali dari Fathimah, di Karbala di tangan tentara pemerintah pada tahun 671 M, dan dengan demikian timbullah motif emosional. Motif emosional ini, bersama dengan kepercayaan 'kembalinya' imam, memberikan etos yang paling khas bagi Syi'isme.[30]

Kaum Khawarij dan Syi'ah, meskipun merupakan dua golongan yang bermusuhan, sama-sama menentang kekuasan Bani Umayyah, hanya saja mereka memiliki motif yang berlainan. Khawarij menentang Dinasti Umayyah, karena mamandang mereka menyeleweng dari ajaran Islam. Sedangkan Syi'ah menentang Dinasti Umayyah, karena memandang mereka merampas kekuasaan dari Ali bin Abi Thalib.[31]

Di tengah-tengah pertentangan antara kelompok Khawarij dan Syi'ah, ada kelompok lain yang sejak awal telah menahan diri untuk tidak terlibat dalam perselisihan mengenai masalah kepemimpinan yang sah (*imamah*), yang kemudian disebut sebagai golongan *Murji'ah*.[32]

Kata *murji'ah* berasal dari kata *irja'*. Kata ini memiliki dua pengertian. Yang pertama adalah penangguhan, sebagaimana dalam firman Allah dalam Surat al-A'raf ayat 111:

قَالُوٓا۟ أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِى ٱلْمَدَآئِنِ حَـٰشِرِينَ

Artinya: "*pemuka-pemuka itu menjawab, bertangguhlah dia dan saudaranya serta kirimlah ke kota-kota beberapa orang yang akan mengumpulkan (ahli sihir).*

30. *Ibid*, h. 251.
31. *Ibid*, h. 22.
32. Ahmad Amin, *Fajr al-Islam*, Mesir: Maktabah Nahdlah, 1965, h. 279-280.

Arti lainnya adalah memberi harapan. Memakai istilah *al-Murji'ah* dengan pengertian yang pertama adalah tepat bagi kelompok ini karena mereka memandang perbuatan-perbuatan itu bersifat sekunder dari pada niat dan ketetapan hati. Istilah pada pengertian yang kedua tersebut secara jelas dapat pula dipakai oleh mereka sebab golongan ini berpegang bahwa pembangkangan terhadap keimanan tidaklah berbahaya, sama halnya dengan ketaatan terhadap kekufuran tidaklah bermanfaat.[33]

Kenetralannya dalam lapangan politik juga membawa mereka netral dalam lapangan teologi. Persoalan dosa besar yang ditimbulkan kaum Khawarij, mau tidak mau menjadi bahan perhatian dan pembahasan bagi mereka. Kalau kaum Khawarij menjatuhkan hukum kafir bagi orang yang berbuat dosa besar, kaum Murji'ah menjatuhkan hukum mukmin bagi orang mukmin yang berbuat dosa besar. Adapun soal dosa besar yang mereka lakukan, ditunda penyelesaiannya ke hari perhitungan kelak.[34] Bagi mereka, keputusan hanyalah hak Allah saja. Mereka juga menyerukan agar masyarakat tidak melakukan penghakiman atas seseorang pelaku dosa besar yang nasibnya akan diputuskan oleh Allah nanti di hari Kiamat.[35]

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa aliran teologi dalam Islam yang timbul sebagai akibat langsung dari persoalan politik ada tiga, yaitu Khawarij, Syi'ah dan Murji'ah.

B. Beberapa Aliran Kalam yang Muncul Karena Faktor Teologis

Yang dimaksud dengan faktor teologis di sini adalah faktor penafsiran seseorang atau golongan dalam rangka memahami atau mengemukakan alasan-alasan kebenaran ajaran-ajaran agama yang ada dalam al-Qur'an dan Hadits. Pemahaman masing-masing orang akan berbeda sesuai dengan tingkat pemikiran. Menurut Ibnu Khaldun, sebagaimana yang dikutip oleh Munawir Syadzali, tingkat kemampuan berpikir dan

---

33. Al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal, Aliran-aliran Teologi dalam Islam*, penterjemah Syuaidi Asy'ari, Bandung: Mizan, 2004, h. 215.
34. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 23.
35. Fazlur Rahman, *Op. Cit.* 1994, h. 118.

kecerdasan manusia dipengaruhi oleh faktor-faktor geografis, iklim, klimat atau cuaca di bagian bumi tempat mereka tinggal. Masyarakat yang bertempat tinggal di wilayah yang beriklim ekstrem, sangat panas atau sangat dingin, baik peradaban maupun budayanya tidak akan berkembang. Sebaliknnya, masyarakat yang bertempat tinggal di wilayah yang beriklim sedang akan mampu memberikan sahamnya kepada sejarah peradaban dan kebudayaan dunia.[36]

Dalam hal tingkat pemikiran manusia dalam rangka memahami ajaran agama, Ibnu Rusyd, sebagaimana yang dikutip oleh Ahmad Zainul Hamdi, membaginya ke dalam tiga tingkatan. Yang pertama dan terbesar adalah manusia yang mengembangkan kesalehan dan keimanannya terhadap dogma agama dari mendengarkan perkataan pengkhutbah. Mereka lebih mudah menerima pemahaman dengan cara khotbah. Ini adalah kelas ortodoks yang tidak terpelajar. Kelas kedua berisi orang-orang yang memahami agama sebagian berdasarkan atas penalaran tetapi dengan penerimaan yang tidak kritis terhadap premis-premis logika. Ini adalah kelas para teolog. Ketiga adalah kelas sebagian kecil manusia. Ini berisi orang-orang yang memahami agama secara rasional. Keyakinan mereka didasarkan atas bukti-bukti yang disimpulkan dari premis-premis yang telah teruji. Ini adalah para filosof di mana pemahaman keagamaan mencapai perkembangan yang sangat tinggi.[37]

Dari pendapat kedua tokoh Islam tersebut di atas dapat disimpulkan bahwa manusia mempunyai tingkat pemikiran yang berbeda-beda. Adapun faktor-faktor yang membedakan tingkat pemikiran tersebut adalah letak geografis, iklim, klimat atau cuaca dan pendidikan yang mereka peroleh.

Al-Qur'an adalah Kitab Suci yang diturunkan untuk semua lapisan masyarakat. Al-Qur'an dalam ajakannya memanggil jiwa untuk beriman. Hampir setiap manusia, dari yang masih bersahaja, sampai kepada yang telah maju, mengakui adanya Tuhan yang telah menciptakan alam dan mengaturnya, sungguhpun berbeda-beda dalam menamakan

---

36. Munawir Syadzali, *Op. Cit.* 1993, h. 103.
37. Ahmad Zainul Hamdi, *Tujuh Filsof Muslim Pembuka Pintu Gerbang Filsafat Barat Modern*, Yogyakarta: LKIS, 2004, h. 212-213.

Tuhan itu dan menyebutkan sifat-sifat-Nya. Rasa agama ini terus dipelihara oleh al-Qur'an agar jangan sampai rusak karena kemusyrikan. Namun al-Qur'an tidak menyusun dalil-dalilnya secara logika. Al-Qur'an juga tidak menggunakan istilah-istilah filsafat, seperti *jauhar, aradl* dan sebagainya dan tidak menguraikan problem pemikiran dengan panjang lebar, karena agama tidak hanya untuk para filosof dan orang-orang pandai saja. Kalau ilmu pengetahuan dan logika semata-mata yang digunakan al-Qur'an, tentu hanya segolongan kecil manusia saja yang akan beriman kepada Islam.

Di dalam al-Qur'an sendiri ada ayat-ayat yang kelihatannya janggal (*Mutasyabihat*). Adanya ayat-ayat *Mutasyabihat* ini disinyalir dalam al-Qur'an Surat Ali Imran ayat 7:

هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ

ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ

Artinya: "*Dialah yang menurunkan al-Kitab (al-Qur'an) kepadamu. Di antara isinya ada ayat-ayat yang muhkamat, itulah pokok-pokok isi al-Qur'an, dan yang lain (ayat-ayat) mutasyabihat.*

Di antara ayat-ayat *mutasyabihat* adalah ayat-ayat al-Qur'an yang mengisyaratkan *antropomorfisme* berkaitan dengan zat dan sifat-sifat Tuhan. Dengan adanya ayat-ayat *antropomorfisme* ini ada sekelompok umat Islam yang berpegang teguh dengan makna harfiyah ayat-ayat tersebut, dan ada kelompok umat Islam lainnya yang mentakwilkan ayat-ayat tersebut. Hal ini akhirnya melahirkan dua aliran teologi dalam Islam yang berbeda-beda.[38]

Di samping ayat-ayat *mutasyabihat*, di dalam al-Qur'an juga terdapat ayat-ayat yang kelihatan bertentangan. Ada ayat yang berisi *jabar* di samping ayat-ayat yang berisi *ikhtiar*. Ada ayat-ayat yang mengatakan bahwa Tuhan mempunyai tangan, mata dan sebagainya di samping ayat-

---

38. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* Jilid 4, Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, h. 118.

ayat yang menetapkan kesucian Tuhan dari perumpamaan segala makhluk.[39]

Dengan adanya perbedaan tingkat pemikiran umat Islam dan adanya ayat-ayat al-Quran yang kelihatan bertentangan tersebut, juga lahirlah perbedaan penafsiran yang pada gilirannya melahirkan berbagai aliran teologi dalam Islam.

Di antara aliran-aliran teologi dalam Islam yang timbul karena perbedaan penafsiran atas dasar ajaran Islam adalah *Qadariyah*, *Jabbariyah*, *Mu'tazilah* dan *Ahlu al-Sunnah wa al-Jamaah.*

Qadariyah adalah suatu aliran yang berpendapat bahwa manusia mempunyai kemerdekaan dan kebebasan dalam menentukan perjalanan hidupnya. Menurut aliran ini, manusia mempunyai kebebasan dan kekuatan sendiri untuk mewujudkan perbuatan-perbuatannya. Dengan demikian, nama Qadariyah berasal dari pengertian bahwa manusia mempunyai *qudrah* atau kekuatan untuk melaksanakan kehendaknya, dan bukan berasal dari pengertian bahwa manusia terpaksa tunduk pada *qadar* atau taqdir Tuhan.[40]

Menurut para ahli teologi, paham Qadariyah ini pertama kali dibawa oleh seorang yang bernama Ma'bad al-Jauhani dan Ghailan al-Dimasyqi. Menurut Ibnu Nabatah, sebagaimana yang dikutip oleh Harun Nasution, Ma'bad al-Jauhani dan Ghailan al-Dimasyqi mengambil paham ini dari seorang Kristen yang masuk Islam di Iraq.[41]

Sebelum Islam, Iraq merupakan salah satu daerah yang menjadi ajang pertarungan ide-ide dan teori-teori yang datang dari berbagai arah, antara lain Hellenisme, agama Kristen yang terhellenisir dan gnostisis.[42] Hal ini terjadi karena Iraq berada di tengah-tengah Bangsa Persia yang pernah dikuasai Iskandar Agung dari Macedonia Yunani. Iskandar Agung datang dengan tidak menghancurkan peradaban dan kebudayaan di daerah ini, tetapi sebaliknya ia berusaha untuk menyatukan kebudayaan Yunani

---

39. Ahmad Hanafi, *Theologi Islam (Ilmu Kalam)*, Jakarta: Bulan Bintang, 1990, h. 18.
40. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 31.
41. *Ibid*, h. 32.
42. Fazlur Rahman, *Op. Cit*, 1994, h. 119.
43. Lihat Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992, h. 10.

dan Persia dengan jalur perkawinan serta mendirikan kota-kota dan koloni-koloni yang penduduknya diatur begitu rupa sehingga terdiri dari kedua golongan, Yunani dan Persia.[43]

Dalam sejarah sudah dikenal bahwa Yunani adalah tempat lahirnya para filosof yang berpikiran rasional. Dengan latar belakang kebudayaan seperti di atas, maka tidak mengherankan jika Ma'bad al-Jauhani dan Ghailan al-Dimasyqi mempunyai paham Qadariyah yang memandang manusia mempunyai kebebasan dan kekuatan sendiri untuk mewujudkan perbuatan-perbuatannya.

Golongan lain yang mempunyai pandangan yang bertentangan dengan paham qadariyah adalah golongan yang menganut paham keterpaksaan manusia di hadapan kehendak Tuhan Yang Maha Kuasa. Mereka menganggap bahwa manusia tidak berdaya menghadapi ketentuan Tuhan dan kehendak-Nya. Manusia memperoleh kebahagiaan atau kesengsaraan hanyalah atas kehendak Tuhan semata. Paham ini secara teknis disebut *Jabbariyah,* artinya paham keterpaksaan (manusia).[44]

Paham Jabbariyah dikemukakan pertama kali oleh al-Ja'd bin Dirham dan disiarkan oleh Jahm bin Shafwan.[45] Paham ini nampaknya berakar dari paham keagamaan yang dimiliki oleh bangsa Arab sendiri. Bangsa Arab sebelum Islam kelihatannya dipengaruhi oleh paham Jabbariyah, yang pandangan-pandangannya bertentangan tajam dengan paham Qadariyah.[46]

Menurut Harun Nasution, bangsa Arab yang pada waktu itu bersifat serba sederhana dan jauh dari pengetahuan, terpaksa menyesuaikan hidup mereka dengan suasana padang pasir, dengan panasnya yang terik serta tanah dan gunungnya yang gundul. Dalam dunia yang demikian, mereka tidak banyak melihat jalan untuk merubah keadaan sekeliling mereka sesuai dengan keinginan mereka sendiri. Mereka merasa dirinya lemah dan tak berkuasa dalam menghadapi kesulitan-kesulitan hidup yang ditimbulkan oleh suasana padang pasir. Dalam kehidupan

---

44. Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984, h. 13.
45. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 32.
46. M. Yunan Yusuf, *Alam Pikiran Islam Pemikiran Kalam*, Jakarta:Perkasa, 1990, h. 23.

sehari-hari mereka banyak tergantung pada kehendak natur. Hal ini membawa mereka pada sikap fatalistis.[47]

Sedang Mu'tazilah adalah aliran teologi Islam yang dibawa oleh Washil bin Atha'. Paham ini timbul karena ketidaksetujuannya terhadap pandangan kaum Khawarij dan Murji'ah tentang posisi orang mukmin yang melakukan dosa besar. Kaum Khawarij memandang pelaku dosa besar sama dengan orang kafir. Sedangkan kaum Murji'ah memandang orang mukmin yang melakukan dosa besar tetap mukmin. Maka kaum Mu'tazilah berpendapat bahwa orang mukmin yang melakukan dosa besar bukanlah kafir, karena ia masih mengucapkan dua kalimah syahadat, tetapi tidak pula mukmin, karena amal dan perbuatannya tidak menggambarkan iman yang ada di dalam hatinya.[48]

Posisi "bukan mukmin dan bukan pula kafir" tersebut kemudian dikenal sebagai doktrin "posisi tengah" (*al-manzilah baina al-manzilatain*). Mungkin sekali doktrin "posisi tengah" dari pelaku dosa besar inilah yang memberikan nama teknis Mu'tazilah atau kaum netralis kepada golongan ini.[49]

Beberapa tokoh utama Mu'tazilah—seperti Abu al-Huzail al-Allaf (w. 849 M) dan Al-Nazhzham (w. antara 835 dan 845 M)—membangun aliran ini yang didasarkan pada filsafat Yunani. Pengaruh Filsafat Yunani terhadap paham Mu'tazilah awal ini terbukti dan dibenarkan oleh para teolog dan heresiografer muslim awal.[50]

Karena aliran Mu'tazilah ini dibangun dengan filsafat Yunani maka tidak heran jika aliran ini membawa persoalan-persoalan teologi yang lebih mendalam dan bersifat filosofis dari pada persoalan-persolan yang dibawa kaum Khawarij dan Murji'ah. Dalam pembahasannya, kaum Mu'tazilah banyak memakai akal sehingga dalam sejarah pemikiran Islam mereka dikenal dengan nama "kaum rasionalis Islam"[51]

---

47. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 32.
48. Harun Nasution, *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran*, Bandung: Mizan, cet. VI, 2000, h. 369.
49. Fazlur Rahman, *Op. Cit*, 1994, h. 120.
50. Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (Ed), *Op. Cit.* 2003, h. 207.
51. Harun Nasution, *Op Cit.* 1978, h. 38.

Sebagai reaksi atas paham Mu'tazilah muncullah paham Ahlu as-Sunnah wa al-Jamaah yang didirikan oleh Abu al-Hasan al-Asy'ari (w. 942 M) yang memisahkan diri dari gurunya yang beraliran Mu'tazilah, al-Jubba'i, dalam mempertahankan pendapatnya bahwa keadilan Tuhan tak dapat ditentukan dalam batasan-batasan manusia.[52]

Perumusan dogma Asy'ari pada intinya menyuguhkan suatu usaha untuk membuat sintesa antara pandangan ortodoks yang waktu itu belum dirumuskan dengan pandangan Mu'tazilah. Namun, perumusan teologi Asy'ari kadang merupakan reaksi atas Mu'tazilah. Karenanya, hasilnya adalah gabungan antara sintesa sekaligus reaksi.

Pandangan Asy'ari tentang teks-suci, yang primer ialah teks-teks suci itu sendiri, baik yang dari kitab maupun yang dari Sunnah, menurut makna harfiah atau literernya. Oleh karena itu, kalaupun ia melakukan *ta'wil*, ia hanya secara sekunder saja, yaitu dalam keadaan tidak bisa lagi dilakukan penafsiran harfiah. Hasilnya ialah suatu jalan tengah antara metode harfi kaum Hanbali dan metode ta'wili kaum Mu'tazili.[53]

Tentang masalah kemerdekaan manusia berdasarkan teks-teks tertentu al-Qur'an, Asy'ari menegakkan doktrinnya tentang 'perolehan' (*kasb*). Menurut doktrin ini, semua perbuatan manusia telah diciptakan sebelumnya oleh Tuhan, tetapi perbuatan-perbuatan itu sendiri menempelkan diri pada kehendak manusia yang dengan demikian manusia memperolehnya.[54]

Mengenai perbuatan manusia, Asy'ari ingin menengahi antara paham fatalisme yang dibawa oleh kaum Jabbariyah dengan paham qadariyah yang berpaham bahwa manusia mempunyai kemampuan penuh dalam menentukan perbuatannya. Namun Asy'ari justru terjebak ke dalam paham Jabbariyah, karena, menurutnya, perolehan (*kasb*) manusia tidak berpengaruh apa-apa dalam mewujudkan perbuatan manusia.[55]

Ada beberapa pendapat mengenai keluarnya Asy'ari dari Mu'tazilah dan kemudian membangun aliran teologi sendiri. Beberapa

---

52. Fazlur Rahman, *Op. Cit*, 1994, h. 126.
53. Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1995, h. 273.
54. Fazlur Rahman, *Op. Cit*, 1994, h. 127.
55. Lihat Nurcholish Madjid, *Op. Cit.* 1995, h. 282-284.

pendapat tersebut dirangkum oleh Harun Nasution. Di antaranya adalah menurut Ahmad Mahmud Subhi yang mengatakan bahwa Asya'ari keluar dari Mu'tazilah karena Asy'ari menganut mazhab Syafi'i. Al-Syafi'i mempunyai pendapat teologi yang berlainan dengan ajaran-ajaran Mu'tazilah, umpamanya, al-Syafi'i berpendapat bahwa al-Qur'an tidak diciptakan, tetapi bersifat qadim dan bahwa Tuhan dapat dilihat di akhirat nanti. Sedangkan Mac Donald berpendapat bahwa darah Arab padang pasir yang mengalir dalam tubuh Asy'ari yang mungkin membawanya kepada perobahan madzhab itu. Arab padang pasir bersifat tradisionil dan fatalistis sedang kaum Mu'tazilah bersifat rasionil dan percaya pada kebebasan dalam kemauan dan perbuatan.[56]

Meskipun para ahli mempunyai penafsiran yang berbeda-beda mengenai penyebab keluarnya Asy'ari dari Mu'tazilah, yang jelas paham Ahlu al-Sunnah tersebut muncul karena faktor teologis.

Jadi, dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa paham Jabbariyah, Qadariyah, Mu'tazilah dan Ahlu al-Sunnah wa al-Jamaah muncul karena faktor teologis, yaitu faktor perbedaan penafsiran terhadap teks-teks al-Qur'an maupun Hadits. Oleh karena itu, masing-masing paham dari tiap-tiap aliran tersebut selalu didukung oleh dalil-dalil yang ada di dalam al-Qur'an.



56. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 67.

BAB III
KHAWARIJ

A. Sejarah Munculnya Khawarij dan Pokok-Pokok Ajarannya

Perundingan antara Ali bin Abi Thalib dan Muawiyah ternyata tidak berhasil menyelesaikan pertentangan di antara mereka. Hal ini membuat kaum Khawarij bertambah marah dan kecewa terhadap Ali bin Abi Thalib. Dalam hal ini, sebenarnya kaum khawarij tidak konsisten, karena—sebagaimana pendukung Ali yang lain—mereka semula juga mendorong Ali agar menerima baik usul penyelesaian sengketa dengan Muawiyah melalui arbitrase.[1] Akan tetapi mereka menyalahkan Ali bin Abi Thalib karena menerima perundingan pemberontak. Padahal Ali adalah imam atau khalifah yang telah mendapat baiat rakyat maka tidak benar menerima atau tunduk kepada pemberontak.[2]

Dalam perjalanan menuju Kufah, kaum Khawarij yang terdiri dari dua belas ribu orang sudah tidak bergabung lagi dengan kelompok Ali yang setia. Mereka menuju Harura, sebuah desa yang menjadi markas perlawanan mereka terhadap Ali. Di sini mereka mengangkat Abdullah bin Wahhab al-Rasibi sebagai imam menggantikan Ali dan sebagai pemimpin perlawanan terhadap Ali, Muawiyah, Amr bin 'Ash dan Abu Musa al-Asy'ari serta mereka yang mendukung terlaksananya arbitrase. Selanjutnya nama Harura digunakan untuk menyebut kelomp ini.[3]

---

1. Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dar* Press, 1990, h. 217.
2. Al-Syahrastani, *Al-Milal wa an-nihal*, Al-Qahirah, tt. h. 114.
3. Harun Nasution, *Teologi Islam*, Jakarta: Yayasan Penerbit 11.

Di samping diberi nama Harura, mereka disebut juga Asy-Syurah sebagai pernyataan mereka yang berarti "berjuang" yang sama artinya dengan menjual diri untuk memperoleh keridlaan Allah. Nama ini mereka ambil dari al-Qur'an Surat al-Baqarah ayat 207:

وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْرِى نَفْسَهُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ رَءُوفٌۢ بِٱلْعِبَادِ

Artinya: "*Dan di antara manusia ada yang mengorbankan dirinya karena mencari keridlaan Allah; dan Allah Maha penyantun kepada hamba-hamba-Nya.*"

Khawarij memandang bahwa Ali bin Abi Thalib, Muawiyah, Amr bin 'Ash, Abu Musa al-Asy'ari dan lain-lain yang menerima arbitrase adalah kafir, karena al-Qur'an mengatakan: "*Barang siapa yang tidak menentukan hukum dengan apa yang telah ditentukan Allah, adalah kafir.*" (QS. Al-Maidah: 44).

Dari ayat inilah mereka mengambil semboyan *la hukma illa Allah.* Karena keempat pemuka Islam di atas telah dipandang kafir dalam arti bahwa mereka telah keluar dari Islam, mereka mesti dibunuh. Maka kaum Khawarij mengambil keputusan untuk membunuh mereka berempat, tetapi hanya Ali bin Abi Thalib lah yang berhasil dibunuh oleh orang Khawarij yang bernama Abdurrahman ibn Muljam.[4]

Kegigihan dan keuletan serta motif perlawanan kaum Khawarij terhadap penguasa-penguasa Islam yang resmi dan kepada siapa saja yang menjadi lawannya yang dalam pandangan mereka bersalah dan menyeleweng dari ajaran Islam tampak dari sikap mereka yang pantang menyerah. Mereka selalu menyusun kekuatan kembali dan mengadakan perlawanan kekuasaan Islam baik di zaman Dinasti Bani Umayyah maupun Bani Abbas. Mereka beranggapan bahwa kedua dinasti pemegang kekuasaan tersebut telah menyeleweng dari Islam, oleh karena itu mesti

4. *Ibid*, h. 7; Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: Raja Grafindi Persada, 1997, h. 40; lihat juga Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 11.

ditentang dan dijatuhkan.[5] Tidak hanya para penguasa yang mereka serang, tetapi juga mayoritas umat Islam yang moderat, yang mereka tuduh sebagai pengecut-pengecut yang selalu menyesuaikan diri dengan keadaan.[6]

Ajaran fundamental kaum Khawarij yang timbul dari idealisme mereka yaitu penolakan mereka atas pandangan bahwa iman semata-mata sudah mencukupi. Mereka berpandangan bahwa amal adalah bagian esensi dari iman. Sehingga orang dikatakan tidak beriman apabila tidak melakukan perbuatan baik atau melakukan dosa besar. Dari pandangan mereka tentang iman tersebut kemudian muncul prinsip sampingan yang selalu implisit, yaitu bahwa manusia merupakan agen yang merdeka dan bertanggung jawab.[7] Prinsip ini kemudian nanti berkembang menjadi paham tersendiri yang disebut *Qadariyah.*

Oleh karena itu, konsep kafir dalam pandangan mereka menjadi berkembang. Yang dipandang kafir oleh mereka tidak hanya orang-orang yang terlibat dalam pemberontakan terhadap Ali bin Abi Thalib dan menerima tahkim saja, tetapi orang yang berbuat dosa besar, yaitu *murtakib al-kabair*, juga dipandang kafir.[8]

Teori pokok mereka yang lain berhubungan dengan kekhalifahan. Sebagai penganut paham persamaan, mereka menolak pandangan ortodoks yang menganggap kedudukan khalifah hanya terbatas pada suku Quraisy saja. Kaum Khawarij memandang bahwa semua orang Islam yang memiliki karakter yang luhur dapat menduduki jabatan tersebut walaupun ia seorang budak hitam.[9]

Menurut kaum Khawarij, seorang khalifah atau imam harus memiliki karakteristik tertentu terutama dapat berlaku adil dan mampu menjalankan syariat Islam. Kalau sikap adil hilang dan menyeleweng dari ajaran Islam, maka wajib dijatuhkan atau dibunuh.[10]

---

5. *Ibid*, h. 12.
6. Fazlur Rahman, *Islam*, Bandung: Pustaka, 1994, h. 246.
7. *Ibid*, h. 247.
8. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 7.
9. Fazlur Rahman, *Op. Cit.* 1994, h. 247.
10. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 12.

Berdasarkan pemikirannya tersebut, maka cara pengangkatan Abu Bakar, Umar, Utsman dan Ali adalah sah. Namun Utsman dianggap telah menyeleweng pada tahun ke tujuh masa pemerintahannya, demikian juga Ali mereka pandang telah menyeleweng karena menerima kesepakatan arbitrase, maka keduanya wajib dibunuh dan diturunkan serta pembunuhan atas keduanya adalah sah. Selanjutnya hal tersebut juga berlaku pada khalifah dinasti Bani Umayyah dan Bani Abbas.

B. Sekte-Sekte Khawarij

Khawarij pada umumnya terdiri dari orang-orang Arab Badui. Hidup di padang pasir yang serba tandus membuat mereka bersifat sederhana dalam cara hidup dan pemikiran, tetapi keras hati serta berani, dan bersikap merdeka tidak tergantung pada orang lain. Perobahan agama tidak membawa pada perobahan dalam sifat-sifat kebaduwian mereka. Mereka tetap bersifat bengis, suka kekerasan dan tak gentar mati. Sebagai orang Baduwi, mereka tetap jauh dari ilmu pengetahuan. Ajaran-ajaran Islam sebagaimana terdapat dalam al-Qur'an dan Hadits, mereka artikan menurut lafaznya dan harus dilaksanakan sepenuhnya. Oleh karena itu, iman dan paham mereka merupakan iman dan paham orang yang sederhana dalam pemikiran lagi sempit akal serta fanatik. Iman yang tebal tetapi sempit, ditambah lagi dengan sikap fanatik ini membuat mereka tidak bisa mentolerir penyimpangan terhadap ajaran Islam menurut paham mereka, walaupun hanya penyimpangan dalam bentuk kecil.[11] Maka tidaklah mengherankan jika selanjutnya Khawarij menjadi golongan yang paling gigih membela mazhabnya dan mempertahankan pendapatnya serta pada umumnya ketat beragama dan paling mudah menyerang pihak lain.[12]

Maka tidak mengherankan jika dalam kalangan mereka sendiri mudah terjadi perbedaan pandangan sehingga timbul sejumlah golongan dan sekte yang memiliki paham dan ajaran tersendiri yang berbeda bahkan bertentangan dengan paham dan ajaran sekte lain. Di antara sekte-sekte

---

11. *Ibid*, h. 13.
12. Muhammad Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Aqidah Islam*, Jakarta: Logos, 1996, h. 64.

yang terkenal dalam kaum Khawarij adalah al-Muhakkimah, al-Azariqah, an-Najdad, al-Ajaridah, al-Ibadiah dan al-shufriyah.

1. *Al-Muhakkimah*

Sekte al-Muhakkimah merupakan generasi pertama dan terdiri dari pengikut-pengikut Ali dalam perang Shiffin. Mereka kemudian keluar dari barisan Ali dan berkumpul di Harurah dekat Kufah untuk menyusun kekuatan guna melakukan pemberontakan terhadap Ali bin Abi Thalib. Para pemimpin mereka adalah Abdullah ibnu Kawwa', Attab ibn al-A'war, Abdullahh ibn Wahhab ar-Rasibi, Urwah ibn Jarir, Yazid ibn 'Ashim al-Muharibi dan Harqush ibn Zuhair al-Bajali.[13]

Mereka disebut al-Muhakkimah sesuai dengan prinsip dari golongan mereka "*la hukma illa Allah*" (tidak ada hukum selain hukum Allah). Dengan prinsip tersebut, mereka berpandangan bahwa tidak sah menetapkan hukum selain hukum Allah yaitu al-Qur'an.[14]

Mereka melakukan pemberontakan terhadap pemerintahan Ali. Pada mulanya golongan al-Muhakkimah ini mendasarkan pemberontakan mereka pada dua persoalan fundamental. Yang *pertama* adalah pembaruan yang berkenaan dengan imamah karena mereka memperbolehkannya kepada orang lain selain orang Quraisy. Siapapun yang mereka pilih dianggap oleh mereka sebagai seorang imam, asalkan ia memerintah rakyat sesuai dengan ide-ide keadilan dan kesetaraan menurut pandangan mereka. Jika ada yang memberontak melawan imam ini, menjadi suatu kewajiban untuk menentangnya. Akan tetapi, jika imam tersebut korup dan menyimpang dari jalan keadilan, menjadi suatu kewajiban untuk memberhentikannya atau memberinya hukuman mati. *Kedua* adalah karena mereka mempertahankan pandangan bahwa Ali bin Abi Thalib bersalah lantaran mengizinkan arbitrase sebab sejak itu dia menunjuk seseorang menjadi hakim terhadap suatu masalah, padahal Allah adalah satu-satunya hakim.[15]

---

13. Al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal, Aliran-aliran Teologi dalam Islam,* penterjemah Syuaidi Asy'ari, Bandung: Mizan, 2004, h. 183.
14. Al-Syahrastani, *Op. Cit.* tt. h. 115.
15. *Ibid,* 2004, h. 183-184.

Menurut ajaran al-Muhakkimah, semua orang yang melakukan dosa besar sudah termasuk kafir. Sedangkan yang mereka maksudkan dengan dosa besar tersebut adalah berzina dan membunuh tanpa sebab. Selanjutnya mereka juga mengkafirkan Utsman, Ali, orang-orang yang terlibat perang Jamal, Amr bin 'Ash dan Abu Musa al-Asy'ari serta orang-orang yang sepakat dengan tahkim.[16]

2. *Al-Azariqah*

Pemberian nama sekte ini dinisbahkan pada pendirinya, Abi Rasyid Nafi' bin al-Azraq. Dia adalah khalifah pertama yang oleh pengikutnya diberi gelar *Amirul Mu'minin.*

Menurut para ahli sejarah, sekte ini dikenal paling ekstrim dan radikal dari pada sekte lainnya di kalangan Khawarij. Hal ini ditandai dengan dipergunakannya term musyrik bagi orang yang melakukan dosa besar, sedangkan sekte lain dari Khawarij hanya menggunakan term kafir. Term musyrik dalam Islam merupakan dosa yang paling besar melibihi dosa kafir.

Mereka juga berpandangan bahwa wilayah yang berbeda dengan wilayah mereka disebut dengan *Dar kafr.* Mereka juga mengharamkan *taqiyah*, baik dalam bentuk perkataan maupun perbuatan. Bahkan mereka berpendapat bahwa seorang nabi bisa saja dapat berbuat kafir sebelum maupun sesudah diutus Allah. Selanjutnya mereka berpandangan bahwa anak seorang musyrik adalah seperti bapaknya, mereka kekal di neraka. Sedangkan orang berbuat dosa zina dibatalkan atasnya hukum rajam.[17]

3. *Al-Najdah*

Nama sekte ini berasal dari nama pemimpinnya, Najdah bin Amir al-Hanafi. Sekte ini merupakan sempalan dari al-Azariqah karena mereka tidak setuju dengan term musyrik yang diberikan kepada orang yang tidak mengikuti paham al-Azariqah dan halal dibunuhnya perempuan

---

16. Al-Syahrastani, *Op. Cit.* tt. h. 115.
17. Abdul Qadir Syaibatul Hamd, *al-Adyan wa al-Firaq wa al-Madzahib al-Mu'asyirah*, Madinah, h. 112.

dan anak-anak orang Islam yang tak sepaham dengan mereka dengan alasan musyrik.[18]

Di antara pandangan sekte an-Najdah ini adalah sebagai berikut:

a. Orang yang melakukan dosa besar menjadi kafir dan kekal di dalam neraka, namun apabila yang melakukan hal tersebut adalah pengikutnya akan mendapat siksa tetapi tidak di dalam neraka jahanam.
b. Bila melakukan dosa kecil secara terus-menerus akan berakibat pada dosa besar yang akhirnya menjadi musyrik, tetapi melakukan zina, minum khamer yang dilakukan secara tidak terus-menerus tidak termasuk musyrik bila sepaham dengan mereka.
c. Manusia pada hakekatnya tidak membutuhkan imam.
d. Diperbolehkan *taqiyah* baik dalam perbuatan maupun perkataan.

Sub sekte ini juga mengatakan bahwa barang siapa yang memperkenankan hukuman dari seorang mujtahid yang melakukan kesalahan dalam persoalan hukum, sebelum hukum menjadi benar-benar mantap, dia adalah kafir.[19]

4. *Al-Ajaridah*

Al-Ajaridah adalah pengikut Abdul Karim bin Ajrad. Dia adalah pemimpin sekte yang lebih lunak dari pada pemimpin sekte Khawarij lainnya. Menurut mereka, hijrah bukan merupakan kewajiban tetapi kebajikan sehingga bila pengikutnya tinggal di luar kekuasaan mereka, tidak dianggap kafir.

Selanjutnya sekte ini terbagi atas beberapa sub sekte yang dibedakan berdasarkan tiga pandangan penting:

a. *Shilatiyah*, kelompok ini memisahkan pandangannya dari sub sekte yang lain dengan pernyataan bahwa seseorang tidak mewarisi dosa orang tuanya dan seseorang tidak dapat dimusuhi sebelum menerima dakwah Islam.[20]

---

18. Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyah*, Juz I, Dar al-Fikr al-Arabi, h. 65.
19. Al-Syahrastani, *Op. Cit.* 2004, h. 191.
20. Al-Syahrastani, tt. *Loc. Cit.* tt.

b. *Maimuniyah*, berpendapat bahwa perbuatan manusia ditentukan oleh kehendak manusia sendiri dengan potensi yang diberikan oleh Allah. Selanjutnya sub sekte ini didukung oleh sekte Hamziyah dan Khalfiyah. Hanya saja dalam pandangan Hamziyah seorang anak musyrik masih di neraka sebagai pandangan yang lain.[21]

c. *Asy-Syu'aibiyah* dan *al-Hazmiyah*. Kelompok ini bertentangan dengan pendapat yang menyatakan bahwa Allahlah yang menentukan perbuatan manusia.[22]

5. *Ash-Sufriyah*

Sekte ini adalah pengikut Ziyad ibn al-Ashfar. Pandangan sekte ini lebih lunak dibandingkan dengan pandangan al-Azariqah, namun lebih ekstrim dibanding ajaran Khawarij lainnya.

Menurut kelompok ini, orang yang melakukan dosa besar dikenakan *had* sebagaimana yang telah ditentukan oleh Allah, seperti pencuri, penzina dan sebagainya. Sedangkan pelaku dosa besar yang tidak ada *had*nya, maka dia disebut kafir. Namun demikian, ada yang berpendapat bahwa pelaku dosa besar yang tidak ada *had*nya tidak boleh dikafirkan kecuali atas keputusan hakim.[23]

Menurut sekte ini, syirik terbagi menjadi dua macam, yaitu syirik kepada ketaatan terhadap syaitan dan syirik kepada penyembahan berhala sebagaimana juga mereka membagi kafir pada kafir nikmat dan kafir terhadap Tuhan.[24]

6. *Al-Ibadiyah*

Sekte ini dipimpin oleh seorang yang moderat dan berpandangan luas yang sangat dekat dengan pandangan Sunni yaitu Abdullah ibn Ibadh. Sekte ini terdapat di Zanzibar, Afrika Utara, Oman dan Arab Selatan, bahkan fiqh warisnya dipergunakan di Mesir.[25] Paham moderat kelompok ini dapat dilihat dari ajaran-ajaran sebagai berikut:

---

21. *Loc. Cit.*
22. *Loc. Cit.*
23. Muhammad Abu Zahrah, *Op. Cit.* tt. h. 82.
24. Al-Syahrastani, *Op. Cit.* tt. h. 137.
25. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 21.

a. Orang Islam yang tak sepaham dengan mereka bukanlah mukmin dan bukan pula musyrik, tetapi kafir. Dengan orang Islam yang demikian boleh diadakan hubungan perkawinan dan hubungan warisan, syahadat mereka dapat diterima dan membunuh mereka adalah haram.[26] Ajaran ini dikemukakan oleh Abdullah ibn Ibadh yang mengatakan:

> "Mereka yang sembahyang menghadap ka'bah, tetapi menentang kami adalah orang-orang kafir, bukan musyrik. Akan tetapi, perkawinan dengan mereka adalah halal dan begitupun dengan saling mewarisi. Juga halal menjadikan barang-barang, seperti persenjataan dan kuda mereka, tetapi tidak lebih dari itu sebagai barang rampasan. Akan tetapi, haram hukumnya membunuh mereka atau menjadikan mereka sebagai tawanan dengan sebuah serangan mendadak. Ini hanya dibolehkan begitu perang telah diumumkan dan pembuktian (atas kekafiran mereka) telah ditetapkan."[27]

b. Daerah orang Islam yang tak sepaham dengan mereka, kecuali camp pemerintah merupakan *dar al-Tauhid,* daerah yang mengesakan Tuhan, dan tak boleh diperangi. Yang merupakan *dar al-kufr*, yaitu yang harus diperangi, hanyalah *ma'askar* pemerintah.
c. Orang Islam yang berbuat dosa besar adalah *muwahhid*, yang mengesakan Tuhan, tetapi bukan mukmin dan kalaupun kafir hanya merupakan *kafir al-ni'mah* dan bukan *kafir al-millah,* yaitu kafir agama.
d. Yang boleh dirampas dalam perang hanyalah kuda dan senjata. Emas dan perak harus dikembalikan kepada yang punya.[28]

Mengenai perbuatan manusia, golongan ini berpendapat bahwa kemampuan sebagai sebuah aksiden yang ada sebelum adanya tindakan; dengan kemampuan itulah, maka tindakan terjadi. Perbuatan-perbuatan manusia diciptakan oleh Allah, yakni diwujudkan dan diciptakan oleh-

26. *Ibid.* h. 20.
27. Al-Syahrastani, *Op. Cit.* 2004, h. 206.
28. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 20.

Nya, tetapi perbuatan benar-benar dilakukan oleh manusia, dan bukan hanya dalam pengertian yang metaforis.[29]

Demikianlah golongan Khawarij yang pada umumnya berpendapat bahwa orang Islam yang sudah berbuat dosa besar sudah bukan orang Islam lagi, tetapi telah menjadi kafir dan murtad, dan karena itu harus dibunuh. Lambat laun bukan hanya pembuat dosa besar saja, tetapi juga pembuat dosa kecil mereka anggap telah menjadi kafir dan halal darahnya. Akhirnya yang mereka anggap Islam hanya Khawarij saja. Umat Islam lainnya yang tidak sefaham dan tidak sealiran dengan mereka adalah kafir dan boleh, bahkan wajib dibunuh. Pemerintahan yang sah, yaitu pemerintahan Bani Umayyah dan bani Abbas, mereka anggap pemerintahan kafir yang wajib ditentang dan dijatuhkan. Oleh karena itu, mereka memilih imam sendiri dan membentuk pemerinthan kaum khawarij. Untuk mencapai tujuannya mereka tidak segan-segan menggunakan kekerasan dan melakukan pembunuhan-pembunuhan.[30]

Golongan Khawarij kini memang hanya tinggal nama, namun semangat dan ajarannya masih banyak yang diikuti oleh masyarakat Islam abad ini termasuk di Indonesia. Menurut Harun Nasution, suatu paham dalam masyarakat Islam sekarang bisa disebut sebagai Khawarij abad duapuluh apabila mempunyai ciri-ciri sama dengan ciri-ciri yang dimiliki oleh kaum Khawarij. Adapun ciri-ciri kaum Khawarij adalah sebagai berikut:

1. Mudah mengkafirkan orang yang tidak segolongan dengan mereka walaupun orang tersebut adalah penganut agama Islam.
2. Mereka bependapat bahwa Islam yang benar adalah Islam yang mereka pahami dan amalkan. Islam sebagaimana yang dipahami dan diamalkan golongan Islam lain tidak benar.
3. Mereka berpandangan bahwa orang-orang Islam yang tersesat dan menjadi kafir itu perlu dibawa kembali ke Islam yang sebenarnya, yaitu Islam seperti yang mereka pahami dan amalkan.

---

29. Al-Syahrastani, *Op. Cit.* 2004, h. 207.
30. Harun Nasution, *Islam Rasional*, Bandung: Mizan, 2000, h. 124.

4. Karena pemerintahan dan ulama yang tidak sepaham dengan mereka adalah sesat, maka mereka memilih imam dari golongan mereka sendiri.
5. Mereka bersikap fanatik dalam paham dan tidak segan-segan menggunakan kekerasan dan pembunuhan untuk mencapai tujuan mereka.[31]

Itulah ciri-ciri Khawarij. Dengan mengetahui ciri-ciri tersebut tentunya kita dapat mengetahui kelompok Islam yang bisa disebut sebagai Khawarij abad duapuluh sebagaimana yang dimaksudkan oleh Harun Nasution, tanpa harus disebutkan namanya secara verbal di buku ini.



31. *Ibid*, h. 125.

BAB IV
SYI'AH

A. Sejarah Kemunculan Syi'ah

Secara bahasa, kata Syi'ah berarti: para pengikut, partisan, sekelompok orang yang memperlihatkan kesamaan sikap atas suatu masalah atau suatu keyakinan yang mereka dukung dan bela. Akan tetapi, istilah itu kemudian sinonim dengan pengikut Imam Ali bin Abi Thalib. Mereka mengikuti dan mempercayai kepemimpinan Imam Ali bin Abi Thalib langsung setelah Nabi dan tidak mengakui para pendahulu beliau yang menduduki kekhalifahan.[1]

Sebenarnya pendirian kalangan Syi'ah yang mengatakan bahwa Ali bin Abi Thalib adalah imam atau khalifah yang seharusnya berkuasa setelah wafatnya Nabi Muhammad telah tumbuh sejak nabi Muhammad masih hidup.[2] Namun dukungan mereka terhadap Ali bin Abi Thalib itu tidak berhasil digolkan. Karena situasi Ali bin Abi Thalib saat itu tidak memungkinkan menghitung langkah-langkah politiknya secara optimal. Meskipun Ali bin Abi Thalib telah berusaha absen untuk tidak membaiat Abu Bakar, hal itu tetap tidak membuahkan hasil. Bahkan Ali bin Abi Thalib sendiri akhirnya membaiat Abu bakar.[3]

Golongan ini makin berkembang pada tahun-tahun terakhir pemerintahan Utsman, karena ketidakmampuan khalifah ke tiga ini dalam mengatur negara, dan golongan inipun naik daun ketika Ali bin Abi Thalib menjabat sebagai khalifah ke empat. Kefanatikan golongan ini terhadap

---

1. Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (Ed), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2003, h. 146.
2. *Ensiklopedi Islam* Jilid 5, Jakarta: Ikhtiar baru Van Huove, 2002, h. 5.
3. Muhammad Abu Zahrah, *Al-Madzahibb al-Islamiyah*, Naisabur: Maktabah al-Adab, tt, h. 68.

Ali bin Abi Thalib semakin keras setelah ia mati terbunuh. Bahkan di Kufah mereka menuntut agar kekhalifahan dikembalikan kepada keluarga Ali. Klaim legitimis atas nama keturunan-keturunan Ali inilah yang menjadi awal mula doktrin politik Syi'ah.[4]

Syi'ah mengalami perkembangan yang luas dan pesat di kalangan orang-orang Persi. Hal ini disebabkan karena budaya mendewa-dewakan raja dan menganggapnya sebagai orang suci, masih sangat kuat berakar di kalangan bangsa Persia waktu mereka menerima Islam. Dengan latar belakang budaya tersebut, mereka memperlakukan Nabi Muhammad dan keluarganya sama dengan perlakuan mereka terhadap Kisra (raja) dan keluarganya dahulu. Dan sebagaimana pola dan tradisi yang mereka kenal sejak zaman purba, mereka berpendirian bahwa sepeninggal nabi maka penggantinya harus dari keturunan atau keluarga Nabi. Sementara itu terdapat sebab lain mengapa orang-orang Islam Persia cenderung bersimpati kepada keluarga/keturunan Ali bin Abi Thalib. Menurut suatu riwayat, konon Husein bin Ali bin Abi Thalib telah memperistri seorang putri dari raja terakhir Persia sebelum bangsa Persia masuk Islam.[5]

Pada masa awal, Syi'ah merupakan kelompok perjuangan sosial-politik. Tetapi dengan pergeseran perkembangan yang terjadi dari tangan bangsa Arab ke tangan bangsa non-Arab, maka motivasi politis yang asal, berkembang menjadi suatu sekte keagamaan dengan dogmanya sendiri, sebagai postulat teologisnya. Dorongan keagamaan yang fundamental diperoleh dari kematian yang kejam dan berdarah dari Husein, anak Ali bin Abi Thalib dari Fatimah, di Karbala di tangan pemerintah Bani Umayyah pada tahun 671 M.[6]

Dalam perkembangan selanjutnya, Syi'ah terpecah dalam berbagai kelompok. Perpecahan itu disebabkan oleh berbagai faktor, di antaranya: perbedaan prinsip dan ajaran yang berakibat timbulnya kelompok yang ekstrim (*al-Ghulat*) dan moderat; karena perbedaan pendirian tentang siapa yang harus menjadi imam sepeninggal Husein bin Ali bin Abi Thalib

---

4. Fazlur Rahman, *Islam*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1994, h. 249.
5. Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara*, Jakarta: UI Press, 1993, 212.
6. Fazlur Rahman, *Op. Cit.* 1994, h. 251.

(Imam ketiga), sesudah Ali Zainal Abidin (Imam keempat), dan sesudah Ja'far Shadiq (Imam keenam). Dari kelompok-kelompok tersebut yang paling terkenal adalah Zaidiyah, Ismailiyah dan Itsna Asyariyah. Dua kelompok yang tersebut terakhir termasuk syi'ah Imamiyah.[7]

Antara kelompok moderat dan ekstrim sepakat bahwa Ali bin Abi Thalib adalah khalifah pilihan Nabi Muhammad dan ia orang yang paling utama. Namun keduanya tidak bersikap sama dalam menetapkan keutamaan Ali bin Abi Thalib. Kelompok moderat terbatas hanya pada mengutamakann Ali bin Abi Thalib atas semua sahabat, tidak sampai mengkafirkan semua sahabat dan tidak mengkultuskan Ali bin Abi Thalib hingga dipandang mengatasi semua manusia, tidak mengangkat imam ke derajat kenabian, bahkan tidak sampai mendekati derajat itu.[8]

Adapun kelompok ekstrim adalah kelompok al-Saba'iyah yang dipimpin oleh Abdullah bin Saba'.[9] Kelompok ini meyakini imam sebagai inkarnasi Tuhan dan pembawa dzat Ketuhanan. Suatu kelompok yang sangat kecil, yaitu aliran Ali bin Abi Thalib Ilahi, bahkan percaya bahwa imam adalah benar-benar Tuhan dan Tuhan sendiri tidak punya tempat di samping imam. Akan tetapi sekte yang ekstrim ini tidaklah mewakili mayoritas Syi'ah.[10]

Ada pula kelompok ekstrim yang berkeyakinan bahwa Jibril telah berbuat salah dalam memberikan wahyu kepada Muhammad. Seharusnya wahyu diberikan kepada Ali bin Abi Thalib. Kelompok-kelompok ekstrim tersebut dianggap telah keluar dari Islam.

Di kalangan Syi'ah moderat juga terjadi perpecahan. Perpecahan pertama terjadi sepeninggal Husein, Imam ketiga wafat. Perpecahan itu disebabkan oleh perselisihan tentang siapa pengganti Husein. Sekelompok pengikut Husein berpendirian bahwa yang berhak diangkat sebagai imam adalah Muhammad bin Hanafiyah, seorang putra Ali bin Abi Thalib dari istri bukan Fatimah. Kelompok ini dikenal dengan nama

---

7. Munawir Syadzali, *Op. Cit.* 1993, h. 212.
8. Muhammad Abu Zahrah, *Op. Cit.* tt, h. 67-68.
9. Munawir Syadzali, *Op. Cit.* 1993, h. 213.
10. Fazlur Rahman, *Op. Cit.* 1994, h. 254.

Kaisaniyah. Sedangkan kelompok lain berpendirian bahwa yang berhak menjadi imam adalah seorang putra laki-laki Husein bernama Ali Zainal Abidin.

Perpecahan kedua terjadi ketika Ali Zainal Abidin, imam keempat wafat. Sekelompok Syi'ah berpendirian bahwa yang berhak menjadi imam adalah seorang putra Ali Zainal Abidin yang bernama Zaid. Kelompok ini kemudian dikenal dengan nama *Zaidiyah.* Sementara kelompok lain mengakui Abu Ja'far Muhammad al-Baqir, juga seorang putra Ali Zainal Abidin, sebagai imam baru. Kelompok ini kemudian dikenal dengan sebutan *Imamiyah.*[11]

Kelompok Imamiyah kemudian terpecah setelah Abu Abdullah Ja'far Shadiq, imam keenam, meninggal. Sekelompok Imamiyah mengakui bahwa putranya yang bernama Ismail sebagai imam ke tujuh. Menurut mereka, hal itu didasarkan pada nash dari ayahnya, Ja'far Shadiq. Oleh karena itu, kelompok ini disebut *Ismailiyah.* Kelompok ini kemudian disebut juga *Sab'iyah.*

Menurut Ismailiyah, walaupun Ismail telah wafat, mereka tetap berkeyakinan bahwa keimaman terus berlangsung.[12] Sebagai penerusnya adalah para imam yang tersembunyi. Bagi mereka imam yang berjumlah tujuh itu adalah imam yang dhahir (nyata), sedangkan para penerusnya adalah imam *al-Muntadzar* (yang dinanti-nantikan) atau *al-Mastur* (imam yang disembunyikan).[13] Karena mereka berpendapat bahwa setelah Ismail wafat masih ada imam-imam yang tersembunyi, maka kelompok ini biasa disebut *Bathiniyah.*[14] Sedang Abu Zahrah menjelaskan adanya penyebab lain yang membuat kelompok ini disebut Bathiniyah. Penyebab lain tersebut adalah: *pertama* karena mereka mempunyai kecenderungan untuk menyembunyikan diri dan pahamnya dari orang lain. Hal ini pada mulanya merupakan akibat dari perburuan terhadap diri mereka, tetapi lama-kelamaan menjadi kebiasaan mereka. *Kedua,* karena mereka mengatakan

---

11. *Ibid,* h. 212.
12. Muhammad Abu Zahrah, *Op. Cit.* tt, h. 57.
13. Ahmad Amin, *Dhuha al-Islam,* Juz III. H. 210.
14. Munawir Syadzali, *Op. Cit.* 1993, h. 214.

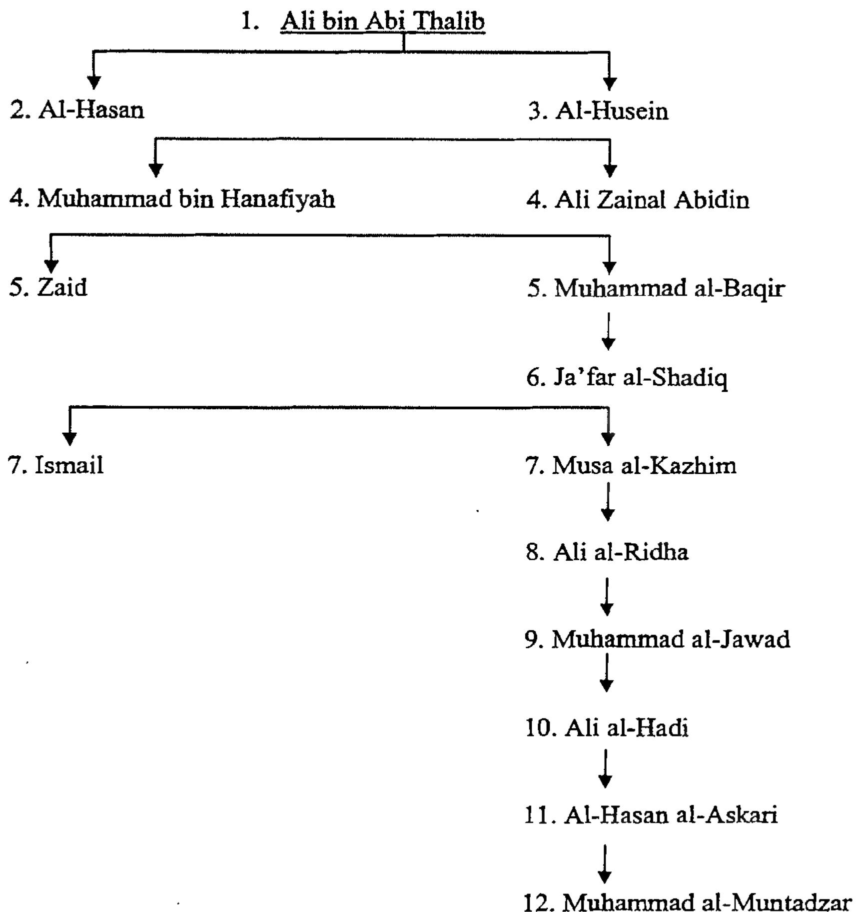
bahwa syari'at itu ada yang lahir dan ada yang batin. Masyarakat Islam hanya mengetahui yang lahir, sedang imam memiliki pengetahuan yang batin, malah yang lebih dalam lagi dari itu.[15]

Kelompok Imamiyah yang lain adalah Imamiyah *Itsna Asyariyah.* Menurut kelompok ini, jumlah imam seharusnya dua belas dan sebagai imam terakhir adalah Muhammad bin Abu Muhammad Hasan al-Askari, yang menghilang pada usia empat atau lima tahun yang kemudian disebut dengan nama Muhammad al-Mahdi al-Muntadzar.[16] Adapun keduabelas imam tersebut adalah sebagai berikut:

1. Ali bin Abi Thalib
2. Hasan bin Ali bin Abi Thalib
3. Husein bin Ali bin Abi Thalib
4. Ali bin Husein
5. Muhammad bin Ali al-Baqir
6. Ja'far bin Muhammad al-Shadiq
7. Musa bin Ja'far al-Kazhim
8. Ali bin Abi Thalib bin Musa al-Ridha
9. Muhammad bin Ali bin al-Jawad
10. Ali bin Muhammad al-Naqi'
11. Al-Hasan bin Ali al-Askari
12. Muhammad bin al-Hasan al-Mahdi.[17]

Untuk lebih jelasnya tentang urutan-urutan imam yang menyebabkan perpecahan di kalangan Syi'ah dapat dilihat dari bagan berikut:[18]

15. Muhammad Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, Jakarta: Logos, 1996, h. 58.
16. *Ibid*, h. 213.
17. Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (Ed), *Op. Cit.* 2003, h. 176.
18. Bandingkan dengan Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* jilid I, Jakarta: UI Press, 1985, h. 103.



B. Pokok-Pokok Ajaran Syi'ah

1. Ajaran Syi'ah Zaidiyah

Syi'ah Zaidiyah adalah aliran Syi'ah yang paling moderat. Tokoh aliran ini adalah Zaid bin Ali Zainal Abidin. Zaid berkecimpung dalam dunia ilmu pengetahuan dan memiliki hubungan baik dengan para ulama' di zamannya. Di antara para ulama' yang berhubungan dan berguru dengannya adalah Washil bin Atha' dan Abu Hanifah.[19]

19. Muhammad Abu Zahrah, *Op. Cit.* tt, h. 73.

Masalah utama yang dikaji dalam aliran ini, juga dalam aliran Syi'ah lainnya, adalah tentang imamah. Syi'ah Zaidiyah berpendapat bahwa imam seharusnya dari keturunan Ali-Fatimah, tetapi tidak menolak jika jabatan itu diduduki oleh orang lain asal memenuhi syarat.[20] Adapun syarat-syaratnya untuk menjadi imam adalah apabila pada dirinya memiliki sifat-sifat sebagai berikut: laki-laki, baligh, berakal, muslim, alim, adil, pemberani, kuat dan berjiwa pemimpin.[21] Dalam Ensiklopedia Islam disebutkan bahwa seseorang dapat diangkat menjadi Imam apabila memenuhi lima kriteria, yakni keturunan Fatimah binti Rasulullah, berpengetahuan luas tentang agama, zahid, berjihad di jalan Allah dengan mengangkat senjata, dan berani.[22]

Ali bin Abi Thalib diangkat menjadi imam karena sifat-sifat itu terdapat dalam dirinya. Sifat-sifat tersebut adalah sifat bagi imam terbaik (*al-afdlal*). Tetapi pemimpin yang tidak mencapai sifat terbaik boleh juga menjadi imam. Imam yang tidak bisa mencapai sifat-sifat imam *afdlal* disebut imam *mafdlul*. Oleh karena itu Syi'ah Zaidiyah dapat mengakui kekhalifahan Abu Bakar, Umar dan Utsman sebagai imam-imam *mafdlul* dan bukan imam-imam *afdlal*.[23] Syi'ah Zaidiyah tidak mempercayai adanya imam-imam yang tersembunyi yang diliputi oleh berbagai misteri.[24]

Menurut Syi'ah Zaidiyah, imamah tidak harus dengan nash, tetapi boleh dengan ikhtiar atau pemilihan.[25] Oleh karena itu, jika *ahlul halli wal 'aqdi* telah memilih seorang imam dari kalangan umat Islam tetapi tidak memenuhi sifat-sifat tadi, padahal mereka telah membaiatnya, maka keimamannya menjadi sah dan rakyat wajib membaiatnya. Selain itu, mazhab ini juga berpendapat bahwa seorang imam itu tidak harus *ma'shum* (terpelihara batinnya dari dosa). Imam hanyalah berfungsi untuk menyelesaikan masalah-masalah hukum syari'at sehingga ditemukan jalan keluarnya, dan hal ini tidak ditentukan harus terpelihara batinnya, seperti

---

20. Munawir Syadzali, *Op. Cit.* 1993, h. 213.
21. Naji Hasan, *Al-Zaidiyah li al-Shahib ibn 'Abbad*, Beirut: Dar al-Arabiyah limausu'at, 1986, h. 181.
22. *Ensiklopedi Islam* Jilid 5, h. 7.
23. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1985, h. 103.
24. Munawir syadzali, *Op. Cit.* 1993, h. 213.
25. *Ensiklopedi Islam* Jilid 5, h. 7.
26. Naji Hasan, *Op. Cit.* 1986, h. 185.

tidak adanya ketentuan bagi para ahli hukum agama yang mempunyai tugas untuk memecahkan persoalan agama.[26]

Syi'ah Zaidiyah juga mempunyai paham tentang bolehnya membaiat dua imam dalam dua daerah kekuasaan yang berbeda selama mereka memiliki-sifat-sifat yang telah disyaratkan sebagai imam dan selama keduanya dipilih secara bebas oleh *ahlul halli wal-aqdi*.[27]

Dari uraian di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa konsep imamah dalam pandangan Syi'ah Zaidiyah tidak bertumpu pada legitimasi nash. Bahkan golongan ini berani keluar dari aturan dogmatis yang mengatakan bahwa imam harus berasal dari keturunan Ali.

Dari segi teologi, penganut paham Zaidiyah ini berpaham Mu'tazilah. Oleh karena itu, kalau sebagian tokoh-tokoh Mu'tazilah, terutama Mu'tazilah Baghdad, berasal dari kelompok Zaidiyah. Di antaranya adalah Qadli Abdull Jabbar, tokoh Mu'tazilah terkenal yang menulis kitab *Syarh Ushul al-Khamsah*. Hal ini bisa terjadi karena adanya hubungan yang dekat antara pendiri Mu'tazilah, Washil dan imam Zaid bin Ali. Akibatnya muncul kesan bahwa ajaran-ajaran Mu'tazilah berasal dari *ahlul bait* atau bahkan sebaliknya, justru Zaid bin Ali yang terpengaruh oleh Washil bin Atha.[28]

Di antara paham Syi'ah Zaidiyah yang sama dengan paham Mu'tazilah adalah Zaidiyah percaya bahwa orang yang melakukan dosa besar akan kekal di dalam neraka, selama mereka belum bertaubat dengan taubat yang sebenarnya. Kesamaan paham ini mengakibatkan sebagian penganut Syi'ah marah terhadap Zaid karena Washil ragu-ragu ketika menentukan posisi Ali dalam perang melawan penduduk Syam di bawah pimpinan Mu'awiyah. Washil tidak sepenuhnya yakin bahwa Ali berada dalam pihak yang benar. Menurut pendapatnya, salah satu pihak pasti ada yang salah, tetapi dia tidak menjelaskan pihak mana yang salah.[29]

---

27. Muhammad Abu Zahrah, *Op. Cit.* 1996, h. 48.
28. *Ibid*, h. 7.
29. Muhammad Abu Zahrah, *Op. Cit.* 1996, h. 48.

2. Ajaran Syi'ah Ismailiyah

a. *Imamah*

Golongan Syi'ah Isma'iliyah muncul setelah Abu Abdullah Ja'far Shadiq, Imam keenam wafat. Kelompok ini berpendapat bahwa yang berhak menggantikan Abu Abdullah Ja'far Shadiq adalah putranya yang bernama Isma'il. Hal itu didasarkan nash Ja'far Shadiq yang menunjuk Ismail sebagai penggantinya. Tetapi Ismail mendahului ayahnya. Walaupun Ismail telah wafat, mereka tetap menerapkan nash itu, sehingga keimaman terus berlangsung setelah Ismail wafat.[30]

Setelah Ismail, sebagai imam ke tujuh, maka datang silih berganti imam-imam yang bersembunyi. Menurut mereka imam boleh bersembunyi bila dia merasa tidak kuat menentang lawan. Ketika imam mereka kuat, Ubaidullah al-Mahdi, menampakkan diri dan mendirikan kerajaan Fathimiyah di Mesir, Tunis dan Maroko pada tahun 969 M.[31]

Di samping pendapat di atas, Syi'ah Ismailiyah juga mempunyai pendapat sebagai berikut:

Pertama: limpahan cahaya Ilahi dalam bentuk pengetahuan yang dilimpahkan Allah kepada para imam. Teori ini mereka jadikan landasan untuk menyatakan bahwa seorang imam memiliki derajat ilmu yang melampaui apa yang dapat dicapai oleh manusia lainnya.

Kedua: Seorang imam tidak mesti menampakkan diri dan dikenal, tetapi dapat tersembunyi, meskipun begitu ia wajib dipatuhi. Ia adalah Mahdi yang akan memberikan petunjuk kepada manusia. Ia akan menampakkan diri pada suatu lapisan keturunan tertentu, dan pasti akan nyata. Hari kiamat tidak akan terjadi sebelum ia menampakkan diri dan menegakkan keadilan di muka bumi ketika kezaliman dan kecurangan telah merajalela.

Ketiga: seorang imam tidak bertanggungjawab kepada siapapun, dan siapapun tidak boleh mempermasalahkannya ketika ia melakukan

---

30. Muhammad Abu Zahrah, *Op. Cit.* tt, h. 57.
31. Munawir Syadzali, *Op. Cit.* 1993, h. 213.

suatu perbuatan. Sebaliknya, mereka wajib mengakui bahwa semua perbuatannya mengandung kebaikan, bukan kejahatan, karena ia memiliki pengetahuan yang tidak dimiliki oleh siapapun. Dalam pengertian inilah mereka menetapkan bahwa para imam itu *ma'shum,* bukan dalam pengertian tidak melakukan kesalahan sebagaimana yang kita kenal. Sesuatu yang kita pahami sebagai suatu kesalahan, kadang-kadang menurut mereka adalah ilmu yang menerangi seorang imam sehingga ia boleh melakukannya, sedangkan manusia lain tidak boleh.[32]

b. ***Nubuwat***

Penganut Syi'ah Ismailiyah percaya bahwa bumi ini tidak akan terwujud tanpa *Hujjatullah* atau bukti dari Tuhan. *Hujjatullah* itu ada dua macam, yaitu *natiq* atau yang berbicara dan *shamit* atau yang diam. Yang berbicara adalah nabi dan yang diam adalah para imam atau wali. Seorang nabi yang diutus Tuhan mempunyai fungsi *nubuwat* atau kenabian yakni membawa syariat Ilahi. Nabi adalah manifestasi yang sempurna dari Tuhan yang mempunyai *walayat*, kemampuan, kemampuan esoteris untuk menuntun manusia ke dalam rahasia-rahasia ketuhanan.[33]

c. **Sifat Tuhan**

Syi'ah Ismailiyah ini termasuk aliran yang menolak pendapat bahwa Tuhan memiliki sifat (antropomorphisme). Menurut mereka bila Tuhan memiliki sifat maka Tuhan sama dengan makhluk-Nya. Sikap seperti ini mereka ambil dalam rangka mensucikan Tuhan (*tanzih*), sampai pada hal yang berhubungan dengan wujud Tuhan mereka pun menolaknya.[34]

Dalam persoalan sifat Tuhan ini, mereka mengutip perkataan Muhammad ibn Ali al-Baqir:

---

32. Muhammad Abu Zahrah, *Op. Cit.* 1996, h. 59.
33. Sayyid Muhammad Husain Thabathabai, *Islam Syi'ah Asal-usul dan Perkembangannya*, Jakarta: Grafindo, 1993, h. 84.
34. Ahmad Daudy, *Kullah Ilmu Kalam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1997, h. 79.

"Karena Allah memberikan pengetahuan kepada orang-orang yang mengetahui, kami berkata mengenai Dia bahwa Dia mengetahui, dan karena Dia memberikan kekuasaan kepada orang-orang yang memiliki kekuasaan, kami berkata mengenai Dia bahwa Dia berkuasa. Oleh karena itu, Dia mengetahui dan berkuasa, bukan dalam pengertian bahwa pengetahuan dan keuasaan terdapat dalam diri-Nya atau bahwa pengetahuan dan kekuasaan merupakan kualitas yang Dia miliki."[35]

Jadi, terhadap ungkapan seperti Tuhan berkuasa dan Tuhan mengetahui itu mereka artikan dengan Tuhanlah yang memberi kekuasaan dan pengetahuan, bukan berarti pengetahuan dan kekuasaan itu melekat pada zat Tuhan. Begitu pula terhadap unsur-unsur yang menurut aliran yang lain menjadi sifat atau nama Tuhan, mereka melakukan hal yang sama. Dalam hal ini mereka hampir sama dengan pendapat Mu'tazilah sebagaimana yang akan dibahas dalam bab mendatang.

3. Ajaran Syi'ah *Itsna Asyariyah*

a. *Imamah*

Sebagaimana kelompok Syi'ah yang lain, ajaran yang paling utama dalam Syi'ah *Itsna Asyariyah* adalah masalah imamah. Bagi kelompok ini, imamah adalah posisi ilahiyah bagi kepemimpinan spiritual dan temporal kaum muslimin. Pandangan mereka itu didasarkan pada Surat al-Baqarah ayat 124.

وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَـٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ

قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّـٰلِمِينَ

Artinya: "*Dan ingatlah ketika Ibrahim diuji Tuhannya dengan beberapa kalimat (perintah dan larangan), lalu Ibrahim menunaikannya. Maka Allah berfirman: "sesungguhnya Aku akan menjadikanmu imam bagi seluruh manusia." Ibrahim berkata: "(Dan saya mohon juga) dari keturunanku." Allah berfirman: "Janji-Ku ini tidak mengenai orang yang zalim.*"

---

35. Al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal, Aliran-Aliran Teologi dalam Islam*, penterjemah Syuaidi Asy'ari, Bandung: Mizan, 2004, h. 288.

Dari ayat tersebut, kelompok Syi'ah *Itsna Asyariyah* merumuskan tujuh butir mendasar mengenai imamah, yaitu sebagai berikut:

1. Imamah adalah hak prerogatif Allah
2. Imam harus terhindar dari dosa dan khilaf karena pemeliharaan Ilahi
3. Selama manusia ada di muka bumi, tidak mungkin tidak ada imam yang sejati
4. Imam harus didukung oleh Allah, yang Maha Agung.
5. Perbuatan manusia tidak terlepas dari penglihatan imam
6. Imam harus mempunyai pengetahuan tentang semua yang dibutuhkan manusia dalam kehidupan sehari-harinya dan juga persiapan bagi kehidupan nanti.
7. Mustahil seseorang melampaui imam dalam kualitas-kualitas sublimnya.[36]

Karena imamah adalah hak prerogatif Allah melalui nabi, maka kelompok ini berpendapat bahwa imam yang sah untuk menggantikan Nabi Muhammad adalah Ali bin Abi Thalib karena beliau pilihan nabi Muhammad dan ia orang yang paling utama. Dalam pandangan mereka, kedudukan Ali satu tingkat lebih tinggi dari pada manusia biasa, dan dia merupakan perantara antara manusia dan Tuhan. Oleh karena itu, menurut mereka, Abu Bakar dan Umar adalah orang yang telah merampas jabatan khalifah dari Ali sebagai pemilik yang sah.[37] Sebagai konsekuensi dari kepercayaan bahwa imam adalah pilihan Allah yang kehadirannya menjadi penjaga bagi kepentingan agama, maka ia harus maksum dan mumpuni dalam semua ilmu agama. Oleh karena itu, *Ijma'* atau kesepakatan ulama Islam baru dapat dianggap sebagai salah satu dasar hukum Islam kalau sudah direstui oleh imam.

Sebagai konsekuensi dari keyakinan mereka bahwa selama manusia ada di muka bumi, tidak mungkin tidak ada imam yang sejati, maka

36. Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (Ed), *Op. Cit.* 2003, h. 175.
37. Munawir Syadzali, *Op. Cit.* 1993. h. 214.

mereka berkeyakinan bahwa imam yang ke duabelas meskipun sudah menghilang sejak umur lima tahun, namun sampai sekarang masih hidup dan kelak akan muncul kembali di dunia. Sejak kehilangannya pada tahun 260 H, selama 69 tahun berikutnya imam kedua belas itu terus berhubungan dengan para pengikut dan pendukungnya melalui empat wakil atau dutanya yang menyampaikan kepada mereka keputusan dan fatwa imam. Periode ini dinamakan *ghaibah sughra* atau "ketidakhadiran (imam) kecil. Empat wakil atau duta imam itu adalah: Utsman bin Said al-Umri, Abu Ja'far Muhammad bin Utsman, Abu Qasim al-Hussein bin Ruh al-Khullani dan Abu Hasan Ali bin Muhammad al-Samiri, yang meninggal pada tahun 329 H tanpa ada penggantinya, dan dengan demikian maka putuslah hubungan antara imam dan para pengikut serta pendukungnya. Periode sejak meninggalnya wakil atau duta keempat tersebut sampai munculnya kembali imam kedua belas sendiri nanti dinamakan *ghaibah kubra* atau "ketidakhadiran (imam) besar", dan dengan putus-nya sama sekali hubungan antara imam dan para pendukungnya, maka timbullah masalah baru.

Sesuai dengan ajaran Imamiyah Itsna Asyariyah, selama imam-imam yang maksum itu ada dan hadir, hukum yang berlaku adalah hukum yang diberikan oleh imam-imam itu. Apa yang mereka perintahkan adalah perintah Allah dan apa yang mereka larang adalah larangan Allah. Tetapi dengan mulainya periode *ghaibah kubra* dan putusnya hubungan dengan imam kedua belas, sedangkan kebutuhan kepada keputusan dan petunjuk justru makin mendesak disebabkan oleh terjadinya peristiwa-peristiwa penting dan perkembangan politik yang bertalian dengan bangunnya dinasti Buwaihi, maka di kalangan ulama ahli fiqh Itsna Asyariyah timbul tuntutan agar dapat dilakukan ijtihad dalam bidang-bidang tertentu. Untuk maksud tersebut diperlukan semacam "wilayah" atau kekuasaan yang dipercayakan kepada se-orang alim, yang memenuhi semua syarat untuk dibenarkan mem-berikan fatwa dan petunjuk atas nama imam yang dinantikan itu dan mewakilinya selama Imam itu sendiri belum muncul kembali.

Dan pada waktu itulah mulai berkembang konsepsi *wilayah al-faqih* yang dapat diartikan "kekuasaan Ilmuan Agama".[38]

Selain memiliki ajaran dalam masalah imamah, Syi'ah Istna Asyariyah juga memiliki ajaran dalam masalah teologi. Adapun ajaran-ajaran kelompok ini dalam masalah teologi antara lain adalah tentang Tuhan, janji dan ancaman Tuhan, posisi di antara dua posisi, keadilan Tuhan serta Qadar dan Taqdir.

b. *Sifat Tuhan*

Menurut Syi'ah Itsna Asyariyah, esensi Tuhan bersifat immateri sehingga Dia tidak memiliki sifat-sifat kejasmaniahan. Tuhan mustahil dibatasi oleh ruang dan waktu. Ali bin Abi Thalib, panutan Syi'ah, membuat pernyataan tegas yang menolak pandangan kejasmanian Allah dan menempatkan Allah di atas kualitas-kualitas yang dapat disifatkan pada makhluk-Nya:

Mereka yang mengklaim dapat disamakan dengan-Mu menzalimi-Mu ketika menyamakan-Mu dengan berhala-berhala mereka, secara keliru meletakkan pada-Mu suatu sifat yang mungkin cocok bagi ciptaan-Mu, dan secara tersirat mengakui bahwa Engkau tersusun dari bagian-bagian seperti hal-hal material.[39]

Kaum Syi'ah Itsna Asyariyah, sebagaimana kaum muslim lainnya, meyakini keesaan Allah yang meliputi dua jenis, *pertama*: Esa dalam esensi (zat)-Nya dan keniscayaan eksistensi-Nya. Dia ada dengan sendiri-Nya. Dia di luar setiap materi dan secara potensi tidak tersusun dari sesuatu apapun. Dia tidak tumbuh dan berkembang menjadi wujud-wujud lain, baik dalam bentuk gagasan maupun bentuk nyata. *Kedua,* sifat-sifat Allah mempunyai sifat dasar yang sama sebagaimana halnya Zat-Nya. Ada dua jenis sifat Allah, yaitu sifat yang positif dan sifat yang negatif. Sebagian sifat positif Allah antara lain: Maha Hidup, Maha Tahu, Maha Kuasa, dan Kekal. Oleh karena itu Allah itu disebut juga Maha Tahu, Maha Kuasa, dan Maha Kekal, Maha Adil, Maha Mendengar, dan Maha Mengetahui.

38. Munawir Syadzali, *Op. Cit.* 1993, h. 215.
39. Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (Ed), *Op. Cit.* 2003, h. 156.

Sedangkan sifat-sifat negatif Allah adalah bahwa Allah lepas dan jauh dari setiap keterbatasan. Sifat-sifat ini juga disebut sifat-sifat Keagungan atau Kemuliaan yang memustahilkan Dia diciptakan. Maksudnya sifat-sifat itu membuktikan bahwa Dia itu berdiri sendiri, lepas dan jauh dari hal-hal seperti keterbagi-bagian, kejasmaniahan, menempati ruang, kelemahan dan kekurangan, dan mengalami inkarnasi (terwujud dalam bentuk manusia). Sehingga dapat dikatakan bahwa Allah tidak berjasad, tidak berbentuk, dan tidak mempunyai cacat. Pendeknya, Dia terhindar dan jauh dari setiap sifat dari wujud yang relatif.[40]

c. *Janji dan Ancaman Tuhan*

Janji adalah Janji Allah untuk memberi pahala kepada orang-orang yang taat, sedangkan ancaman adalah ancaman Allah untuk menyiksa orang-orang yang berbuat maksiat.[41] Janji dan ancaman Tuhan itu pasti akan dilaksanakan. Tak seorangpun akan dikecualikan. Hal ini sesuai dengan apa yang diinformasikan olah Allah dalam al-Qur'an dan sesuai dengan keadilan Allah. Allah tidak akan disebut adil, jika ia tidak memberi pahala kepada orang yang berbuat baik dan jika tidak menghukum orang yang berbuat buruk. Keadilan menghendaki supaya orang yang bersalah diberi hukuman dan orang yang berbuat baik diberi upah sebagaimana janji Allah.[42]

Menurut kaum Mu'tazilah, Tuhan tidak bisa berbuat lagi sekehendak-Nya, Tuhan telah terikat pada norma-norma keadilan yang kalau dilanggar membuat Tuhan bersifat tidak adil bahkan zalim. Sementara menurut Asy'ariyah sebaliknya. Tuhan, menurut Asy'ariyah tidak terikat kepada apapun, tidak terikat kepada janji-janji, kepada norma-norma keadilan dan sebagainya. Sehingga Tuhan bisa saja menyiksa orang yang berbuat baik jika itu dikehendaki-Nya dan dapat memberi upah kepada orang kafir jika dikehendaki-Nya.[43]

---

40. Ibid, h. 153-154.
41. Qadi al-Qudat 'Abdul al-Jabbar, *Syarh al-Usul al-Khamsah*, Maktabah Wahbah, Cet.1, 1965, h. 35.
42. Harun Nasution, *Op. Cit*, 1978, h. 55.
43. *Ibid*, h. 119.

Sementara Syi'ah Itsna Asyariyah mengambil posisi tengah antara Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Tuhan pasti melaksanakan janji-janji-Nya. Akan tetapi, Dia melakukan hal demikian itu bukan karena keterpaksaan. Dia niscaya akan memenuhi janji-janji-Nya karena ini sesuai dengan keadilan dan kemestian, dan melakukan hal-hal yang bertentangan dengan prinsip ini berarti tidak konsisten. Meskipun demikian, Dia tidak wajib atau harus bertindak sesuai dengan prinsip itu, dalam pengertian bahwa Dia wajib, lebih daripada sekedar pilihan moral, untuk berbuat demikian.[44]

d. *Keadilan Tuhan*

Keadilan salah satu sifat Tuhan dan salah satu nama-Nya yang indah. Dia tidak sewenang-wenang. Dia telah bebas dari sifat zalim dalam pertimbangan-Nya. Dia telah menegaskan bahwa Dia jauh dari sifat aniaya sebagaimana firman-Nya dalam surat al-Nisa' ayat 40:

إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖۖ وَإِن تَكُ حَسَنَةٗ يُضَٰعِفۡهَا وَيُؤۡتِ مِن لَّدُنۡهُ أَجۡرًا عَظِيمٗا

Artinya: "*Sesungguhnya Allah tidak akan menganiaya seseorang walau seberat atom pun, dan jika ada kebajikan seberat atom, niscaya Allah akan melipatgandakannya, dan memberikan dari sisi-Nya pahala yang besar*"

Akibat diktum bahwa Allah itu adil, maka sejumlah pertanyaan pelik muncul. Di antaranya adalah kebebasan kehendak pada manusia dan fakta bahwa Allah tidak mungkin tidak adil dan di sisi lain fakta bahwa Allah Maha Kuasa. Menurut Asy'ari, kekuasaan Tuhan itu mutlak. Dia tidak tunduk pada siapapun. Di atas Tuhan tidak ada suatu zat lain yang dapat membuat hukum dan dapat menentukan apa yang boleh dibuat Tuhan dan apa yang tidak boleh dibuat Tuhan.[45]

---

44. Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (Ed), *Op. Cit.* 2003, h. 153.
45. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 118.

Dalam hal ini Syi'ah Imamiyah, termasuk di dalamnya adalah Syi'ah Itsna Asyariyah berpandangan sebagaimana yang dikemukakan oleh teolog Imamiyah terkemuka, Syaikh al-Mufid:

Allah Maha Adil, Maha Pemurah. Dia menciptakan manusia untuk menyembah-Nya dan melarang manusia membangkang kepada-Nya. Dia tidak akan membebani seseorang dengan kewajiban di luar kemampuannya. Penciptaan-Nya jauh dari asal-asalan dan tindakan-Nya jauh dari semena-mena. Dia jauh dari mencampurtangani tindakan hamba-Nya dan jauh dari memaksa manusia melakukan suatu perbuatan. Dia tidak menghukum seorang hamba kecuali karena melakukan perbuatan dosa dan tidak mengutuk manusia kecuali karena melakukan tindakan jahat. Dia tidak berbuat zalim, bahkan seberat atom pun.[46]

e. Perbuatan Manusia

Kaum Mu'tazilah memandang bahwa manusia mempunyai daya yang besar dan bebas dalam mewujudkan perbuatannya. Manusialah yang menciptakan perbuatan-perbuatannya. Manusia berbuat baik dan buruk, patuh dan tidak patuh kepada Tuhan atas kehendak dan kemauannya sendiri.[47]

Di posisi yang berseberangan, kaum Asy'ariyah memandang manusia sebagai makhluk lemah, sehingga banyak bergantung pada kehendak dan kekuasaan Tuhan. Menurut Asy'ari, manusia memang bisa melakukan ikhtiar, namum ikhtiar tersebut tidak berpengaruh sedikit pun bagi terwujudnya suatu perbuatan. Oleh karena itu, manusia bukanlah makhluk bebas yang bisa menentukan sendiri kegiatannya.[48] Semua perbuatan manusia adalah diciptakan Tuhan.[49]

Sementara Syi'ah Imamiyah, termasuk, Syi'ah Itsna Asyariyah mengambil sikap tengah antara Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Sikap ini disebut "posisi antara dua posisi", *al-amr bain al-amrain*. Sikap ini

46. Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (Ed), *Op. Cit.* 2003, h. 161.
47. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 102.
48. Nurcholish Madji, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1995, h. 283.
49. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 107.

dilontarkan pertama kali oleh Imam Ja'far Muhammad al-Shadiq (w. 148 H/765 M) dengan pernyataannya, "Bukan Jabbariyah atau pemberian kuasa, melainkan posisi antara dua posisi".[50]

Menurut Kaum Syi'ah Imamiyah ini, tindakan-tindakan manusia itu dilakukan manusia sendiri setelah Allah menanamkan dalam diri manusia kemampuan untuk melaksanakan atau menghindari tindakan itu. Kebaikan dan kejahatan dilakukan karena kehendak bebas manusia, maksudnya, manusia mempunyai pilihan untuk melakukan salah satu darinya atau meninggalkannya. Allah yang Maha suci menghimbau hamba-Nya untuk melakukan perbuatan baik dan menghindarkan diri dari perbuatan tidak patut.[51]

Dari uraian di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa secara umum, pemikiran teologi Kaum Syi'ah tidak jauh berbeda dengan aliran-aliran teologi lain dalam Islam. Kadang pemikiran teologi Kaum Syi'ah dekat dengan pemikiran kaum Sunni. Namun kebanyakan pemikiran teologi Kaum Syi'ah lebih dekat kepada pemikiran Mu'tazilah. Pemikiran kaum Syi'ah yang sangat berbeda dengan aliran-aliran teologi lainnya adalah dalam masalah imamah. Mereka memandang bahwa yang berhak untuk menjadi Imam adalah keturunan Ali. Hal ini barangkali karena didasari kefanatikan mereka terhadap *Ahlul Bait.* Hal ini adalah wajar karena munculnya Syi'ah pertama kali dilatarbelakangi oleh dukungan mereka terhadap Ali sebagai reaksi atas kefanatikan kaum Khawarij dan pendukung Muawiyah yang menentang Ali.



50. Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (Ed), *Op. Cit.* 2003, h. 165.
51. *Ibid.* h. 166.

BAB V
MURJI'AH

A. Sejarah Timbulnya Murji'ah

Ada beberapa versi mengenai awal kehadiran Murji'ah. Menurut W. Montgomeri Watt, paham Murji'ah berasal dari sekelompok kaum Khawarij. Dalam golongan yang secara keseluruhannya dikenal ekstrem dan puritan itu, terdapat kelompok kecil yang mengembangkan moderasi dan menghendaki dihentikannya pertumpahan darah yang telah berlarut-larut itu. Mereka itu dinamakan kelompok *al-Waqifat*, yang secara harfiyah berarti "para penggantung", yakni mereka yang menggantungkan penilaian seorang mukmin yang melakukan dosa besar kepada keputusan Tuhan kelak di Hari Kemudian.[1]

Sementara Ahmad Amin mengatakan bahwa paham Murji'ah berasal dari kelompok sahabat Nabi, seperti Abu Bakrah, Abdullah bin Umar dan Imran bin Husein, yang tidak mau terlibat dalam persoalan politik yang menimpa sahabat Utsman bin Affan di akhir masa Jabatannya.[2]

Sedangkan menurut Harun Nasution, kaum Murji'ah pada mulanya muncul karena persoalan politik sebagaimana golongan Khawarij. Kaum Khawarij pada mulanya adalah pasukan Ali bin Abi Thalib, tetapi kemudian berbalik menjadi musuhnya setelah peristiwa *tahkim*. Sementara itu, karena adanya perlawanan ini, pendukung-pendukung yang tetap setia kepadanya bertambah keras dan kuat membela Ali bin Abi Thalib yang kemudian terbentuk golongan lain yang dikenal dengan nama Syi'ah.

---

1. W. Montgomeri Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinberg: The University Press, 1979, h. 16-18.
2. Ahmad Amin, *Fajr al-Islam*, Mesir: Maktabah Nahdlah, 1979, h. 280.

Golongan Khawarij memandang bahwa para sahabat yang terlibat pemberontakan terhadap Ali dan orang-orang yang terlibat dalam peristiwa *Tahkim*, termasuk Ali sendiri adalah kafir. Sedangkan Syi'ah memandang bahwa Ali adalah orang yang paling berhak menduduki jabatan imam.

Dalam suasana pertentangan antara golongana Khawarij dan syi'ah tersebut, timbul suatu golongan baru yang ingin bersikap netral dan tidak mau turut dalam praktek kafir-mengkafirkan sebagaimana yang terjadi pada golongan yang saling bertentangan itu. Golongan ini kemudian dikenal dengan nama Murji'ah. Bagi golongan Murji'ah ini, sahabat-sahabat yang bertentangan itu merupakan orang-orang yang dapat dipercaya dan tidak keluar dari jalan yang benar. Oleh karena itu, mereka tidak mengeluarkan pendapat tentang siapa yang salah, dan memandang lebih baik menunda (*arja'a*) penyelesaian persoalan ini ke hari perhitungan di hadapan Tuhan.[3]

Di antara perbedaan pendapat mengenai asal-usul Murji'ah tersebut, nampaknya bisa diakomodir oleh pendapat Muhammad Abu Zahrah. Menurut Abu Zahrah, benih-benih pertama yang kemudian menumbuhkan kaum Murji'ah sudah ada sejak masa sahabat nabi, yaitu pada masa akhir pemerintahan Utsman dan para pejabatnya berkembang sampai ke pelosok-pelosok wilayah Islam. Pergunjingan itu kemudian melahirkan *fitnah* dan berakhir dengan terbunuhnya Utsman. Di saat-saat seperti itu sekelompok sahabat memilih bersikap diam dan menahan diri agar tidak mencampuri *fitnah* yang menimbulkan kekacauan luar biasa di kalangan umat Islam.

Ketika akibat-akibat yang timbul dari *fitnah* itu berlanjut sampai ke masa pemerintahan Ali, kelompok ini tetap mempertahankan sikap pasif mereka dan menangguhkan hukum tentang peperangan yang terjadi antara khalifah Ali dan Muawiyah sampai Hari Kiamat. Di antara mereka terdapat Sa'ad bin Abi Waqqas, Abu bakrah, Abdullah bin Umar dan Imran ibn al-Husein. Dengan sikap itu mereka tidak mau menetapkan

3. Harun Nasution, *Teologi Islam*, Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, 1978, h. 22.

hukum kelompok mana yang paling benar di antara dua kelompok yang bertikai. Mereka menyerahkan persoalan itu kepada Allah.[4]

Sikap itulah yang kemudian menjadikan mereka mendapat nama *Murji'ah*, karena murji'ah dalam bahasa Arab berasal dari kata *arja'a-yurji'u-irja'a* yang artinya menangguhkan. Pengertian dari sikap ini lebih bersifat politis daripada teologis.

Dari lapangan politik mereka segera pula berpindah ke lapangan teologi. Menurut golongan ini, orang mukmin yang melakukan dosa besar tidak menjadi kafir, tetapi tetap mukmin. Adapun soal dosa besar yang mereka lakukan, ditunda penyelesaiannya ke hari perhitungan kelak.[5] Bagi mereka, keputusan hanyalah hak Allah saja. Mereka juga menyerukan agar masyarakat tidak melakukan penghakiman atas seseorang pelaku dosa besar yang nasibnya akan diputuskan oleh Allah nanti di hari Kiamat.[6]

Kaum Murji'ah menahan diri dari memperbincangkan pertentangan politik karena dasar pertentangannya adalah hukum kafir yang dijatuhkan golongan Khawarij terhadap semua orang yang berbeda pendapat dengan mereka. Tentang semua orang yang saling bertikai itu, Murji'ah berkata: "mereka menyatakan dua kalimah Syahadat, maka jika demikian mereka bukan orang kafir dan bukan pula musyrik, tetapi muslim. Kita serahkan persoalan mereka kepada Allah Yang Maha Mengetahui segala rahasia dan yang akan mengadili mereka.[7]

Arja'a juga berarti "membuat sesuatu mengambil tempat di belakang" dalam makna "memandang kurang penting" terhadap sesuatu. Yang dimaksud sesuatu yang kurang penting dalam hal ini adalah amal perbuatan. Bagi mereka iman lebih penting dari pada amal perbuatan. Pendapat bahwa perbuatan kurang penting akhirnya membawa beberapa golongan Murji'ah kepada faham yang ekstrim.[8]

Arja'a juga bisa berarti "memberi pengharapan". Makna ini dikaitkan dengan pendapat mereka yang mengatakan bahwa orang Islam yang

4. Muhammad Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, Jakarta: Logos, 1996, h. 143-144.
5. *Ibid*, h. 23
6. Fazlur Rahman, *Islam*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1994, h.118.
7. Muhammad Abu Zahrah, *Op. Cit.* 1996, h. 145.
8. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, 23

melakukan dosa besar bukanlah kafir tetapi tetap mukmin dan tidak akan kekal dalam neraka. Pendapat ini memberi pengharapan bagi orang yang berbuat dosa besar untuk mendapat rahmat Allah. Jika Allah mengampuni, pelaku dosa besar akan masuk surga, jika tidak, maka ia akan masuk neraka terlebih dahulu.[9]

Oleh karena itu, ada juga yang berpendapat bahwa nama Murji'ah diberikan kepada golongan ini, bukan karena mereka menundakan penentuan hukum terhadap orang Islam yang berdosa kepada Allah di hari perhitungan kelak dan bukan pula karena mereka memandang perbuatan mengambil tempat di belakang iman, tetapi karena mereka memberi pengharapan bagi orang yang berdosa besar untuk masuk surga.[10]

B. Ajaran Pokok Murji'ah

Ajaran pokok Murji'ah adalah bahwa orang Islam yang melakukan dosa besar tidaklah menjadi kafir, melainkan tetap mukmin. Adapun soal dosa besar yang diperbuatnya, ditunda penyelesaiannya di hari perhitungan kelak. Manusia tidak berhak untuk memutuskan karena hanya Allah yang berhak memutuskannya. Argumentsi yang mereka ajukan dalam hal ini adalah bahwa orang yang berdosa besar itu tetap mengakui bahwa tiada Tuhan selain Allah dan bahwa Nabi Muhammad adalah Rasul Allah. Dengan kata lain, orang itu tetap mengucapkan kedua kalimah syahadat yang menjadi dasar utama dari iman.

Pola sikap "tidak mengkaji perbedaan pendapat" dan menyerahkan persoalan pembuat dosa besar kepada Allah di hari kiamat merupakan cara terbaik, dan itu tidak diragukan lagi, karena mungkin saja dosa orang itu ada yang diampuni. Namun dalam perkembangan berikutnya, pendapat tersebut kemudian membawa implikasi bahwa dosa tidak membahayakan iman. Mereka berkata bahwa iman adalah pengakuan, pembenaran, keyakinan dan pengetahuan (*ma'rifah*); perbuatan maksiat tidak akan merusak iman. Iman terpisah dari perbuatan.[11]

---

9. Harun Nasution, *Islam Rasional*, Jakarta: Mizan, 2000, h. 91.
10. *Ibid*, h. 24.
11. Muhammad Abu Zahrah, *Op. Cit.* 1996, h. 145.

Dalam pandangan kaum Murji'ah yang penting dalam soal iman dan kufur adalah pengakuan yang terdapat dalam hati, dan bukan perbuatan anggota tubuh seperti yang diyakini oleh kaum Khawarij. Kalau menurut pandangan Khawarij perbuatan dapat menghilangkan iman di hati, bagi kaum Murji'ah perbuatan tidak mempunyai pengaruh apa-apa atas iman.[12]

Berlainan dengan kaum Khawarij yang menekankan pemikiran pada masalah siapa dari orang Islam yang sudah menjadi kafir, yaitu siapa yang telah keluar dari Islam, kaum Murji'ah menekankan pemikiran pada hal yang sebaliknya, yaitu siapa yang masih mukmin dan tidak keluar dari Islam. Di samping itu, mereka juga membahas soal *jabariyah* atau *fatalisme* dan soal *qadariyah* atau *free will.* Akibatnya, kaum Murji'ah kemudian terpecah menjadi beberapa golongan kecil.[13] Menurut Al-Syahrastani, kaum Murji'ah terpecah menjadi empat kelompok, yaitu Murji'ah Khawarij, Murji'ah Qadariyah, Murji'ah Jabariyah, dan Murji'ah Murni. Akan tetapi al-Syahrastani tidak menjelaskan lebih lanjut mengenai masing-masing kelompok, kecuali kelompok yang terakhir, yaitu Murji'ah Murni.[14]

Adapun Murji'ah Murni, menurut al-Syahrastani, terdiri dari enam sub-kelompok, yaitu:

1. Yunusiyyah

Sub-kelompok Yunusiyyah merupakan pengikut Yunus bin 'Aun al-Numairi yang mempertahankan bahwa iman meliputi pengenalan terhadap Allah dan penyerahan diri kepada-Nya, meninggalkan kesombongan, dan mencintai Allah di dalam kalbu. Barang siapa yang memiliki kualitas ini, ia adalah seorang mukmin. Tindakan-tindakan ketaatan selain ini tidak membentuk bagian iman dan tidak melaksanakannya tidaklah merusak esensi iman. Seorang manusia tidak akan dihukum karena kelalaiannya jika keimanannya murni dan keyakinannya benar.

---

12. Harun Nasution, *Op. Cit.* 2000, h. 127.
13. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 24.
14. Al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal, Aliran-Aliran Teologi dalam Islam*, Bandung; Mizan, 2004, h. 215.

Yunus berpegang bahwa iblis mengetahui bahwa Allah itu adalah Esa, tetapi ia menjadi kafir karena kesombongannya. Yunus juga mengatakan bahwa manusia, yang penyerahan hati dan cintanya kepada Allah dibangun dengan keikhlasan dan keyakinan, tidak akan menentang Allah dan tidak akan membangkang kepada-Nya. Namun jika ia tidak melakukan suatu tindakan pembangkangan, hal itu tidak akan berakibat buruk kepadanya lantaran keyakinan dan keikhlasannya.[15]

2. 'Ubaidiyyah

Sub-kelompok Ubaidiyyah adalah para pengikut Ubaid al-Mukta'ib. Ia berpandangan bahwa semua dosa selain syirik pasti akan diampuni. Apabila ada yang meninggal sebagai seorang yang mengesakan (*muwahhid*), tidak ada dosa yang telah ia lakukan atau kejahatan yang telah ia kerjakan akan menghancurkannya.[16]

3. Ghassaniyah

Sub-kelompok Ghassaniyah adalah para pengikut Ghassan al-Kufi yang mempertahankan bahwa keimanan meliputi pengetahuan terhadap Allah dan nabi-Nya, bersama dengan pengakuan mengenai apa yang telah diwahyukan Allah dan apa yang telah dibawa oleh Nabi. Akan tetapi, secara umum dan bukan secara khusus, dia juga berpendapat bahwa iman itu bertambah, tetapi tidak berkurang. Dia juga mengatakan bahwa jika ada orang yang berkata: "saya tahu bahwa Allah telah mengharamkan memakan daging babi, tetapi saya tidak tahu apakah daging babi yang diharamkan oleh Allah itu adalah kambing atau sesuatu yang lain", orang tersebut masih dikatakan mukmin. Dia juga mengatakan: "saya tahu bahwa Allah telah mewajibkan haji ke Ka'bah, tetapi saya tidak tahu di mana Ka'bah itu, mungkin saja ia di India", orang itu masih dikatakan mukmin.[17]

Pandangan tersebut menunjukkan bahwa keyakinan-keyakinan seperti itu berada di luar persoalan keimanan, tidak ada hubungannya

---

15. *Ibid*, h. 216.
16. Al-Syahrastani, *Op. Cit.* 2004, h. 216.
17. *Ibid*, h. 217.

dengan iman. Jadi, orang tersebut sesungguhnya tidak meragukan hal-hal tadi, karena setiap orang yang berakal pasti tidak meragukan di mana Ka'bah dan pasti tahu perbedaan antara kambing dan babi.[18]

4. Tsaubaniyyah

Sub-kelompok Tsaubaniyyah adalah para pengikut Abu Tsauban yang mempertahankan bahwa iman adalah pengetahuan dan penerimaan Allah serta nabi-nabi-Nya, dan segala sesuatu yang dilarang oleh akal untuk tidak dilaksanakan. Namun apapun alasan untuk memanifestasikan yang bukan kewajiban itu bukanlah dari iman. Menurutnya, semua amal perbuatan adalah bersifat sekunder dari iman.

Di antara orang yang mengikuti pandangan Tsauban adalah Abu Marwan Ghailan ibn Marwan al-Dimasyqi, Abu Syimr, Muwais ibn Imran, al-Fadhl al-Raqqasyi, Muhammad ibn Syabib, al-Attabi, dan Shalih Qubah.[19]

Muqatil ibn Sulaiman, salah seorang dari sub-kelompok Tsaubaniyyah ini berpendapat bahwa dosa tidak merusak seorang manusia yang beriman kepada keesaan Allah serta memiliki keimanan, dan bahwa seorang yang beriman tidak akan masuk neraka. Akan tetapi seorang mukmin yang ingkar kepada Tuhan akan dihukum di atas titian di neraka. Dia akan dipanggang di dalam panas dan bara api neraka yang demikian panas, dan akan menderita sesuai dengan berat dosanya, setelah itu ia akan masuk ke surga.

Sedangkan Bisyr ibn Ghiyats al-Muraisi berpandangan bahwa orang mukmin yang melakukan dosa besar akan masuk neraka dan akan keluar darinya setelah dihukum karena dosa-dosanya.[20]

5. Taumaniyyah

Sub-kelompok Taumaniyyah adalah para pengikut Abu Mu'adz al-Taumani yang berkeyakinan bahwa iman adalah sesuatu yang melindungi seseorang dari kekafiran. Dia juga berpendapat bahwa jika seseorang

18. Muhammad Abu Zahrah, *Op. Cit.* 1996, h. 146.
19. Al-Syahrastani, *Op. Cit.* 2004, h. 218.
20. *Ibid*, h. 219.

melakukan tindakan pembangkangan, berat atau ringan, tentang sesuatu yang tidak disepakati oleh umat Islam bahwa hal itu adalah kekafiran, ia tidak menjadi *fasiq*, meskipun dapat dikatakan bahwa dia telah melampaui batas dan membangkang.

Sub-kelompok ini menekankan bahwa iman adalah pengakuan dalam hati dan dengan lisan, sedangkan kekafiran adalah keengganan dan penolakan. Menyembah matahari, bulan, dan berhala-berhala bukanlah kekafiran dengan sendirinya, tetapi merupakan tanda dari kekafiran.[21]

6. Shalihiyyah

Sub-kelompok Shalihiyyah adalah para pengikut Shalih ibn Umar al-Shalihi yang berpandangan bahwa iman merupakan pengenalan akan Allah secara umum, yakni mengetahui bahwa alam ini memiliki pencipta. Kekafiran adalah ketidaktahuan yang sepele terhadap Tuhan. Jika seseorang mengatakan bahwa Allah adalah "Satu dari Tiga", hal ini sendiri bukanlah kekafiran, meskipun itu hanya akan dikatakan oleh orang-orang yang kafir.

Al-Shalihi juga mengatakan bahwa shalat bukan menyembah Allah, kecuali dengan iman kepada-Nya. Iman meliputi pengenalan akan Allah. Ini merupakan kualitas yang tidak terbagi, yang tidak bertambah dan tidak berkurang. Demikian pula, kekafiran merupakan kualitas yang tidak terbagi, yang tidak bertambah dan tidak berkurang.[22]

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa semua sub-kelompok dalam paham Murji'ah memandang bahwa iman itu letaknya di dalam hati. Amal perbuatan seseorang tidak akan mempengaruhi iman. Yang terpenting dan yang diutamakan bagi seseorang adalah iman, sedang amal perbuatan hanya soal ke dua. Oleh karena itu, yang menentukan mukmin atau kafirnya seseorang hanyalah kepercayaan atau imannya di dalam hati dan bukan perbuatan atau amalnya.

Menurut Harun Nasution, golongan Murji'ah pada umumnya dapat dibagi dalam dua golongan besar, yaitu golongan moderat dan golongan ekstrim.

---

21. *Ibid*, h. 220.
22. *Ibid*, h. 221.

Golongan moderat berpendapat bahwa orang yang berdosa besar bukanlah kafir dan tidak kekal dalam neraka, tetapi akan dihukum dalam neraka sesuai dengan besarnya dosa yang dilakukannya, dan ada kemungkinan bahwa Tuhan akan mengampuni dosanya sehingga tidak akan masuk neraka sama sekali.[23]

Sedangkan yang dimaksud golongan ekstrem adalah al-Jahmiyah, pengikut-pengikut Jahm bin Shafwan. Menurut golongan ini, orang Islam yang percaya kepada Tuhan dan kemudian menyatakan kekufuran secara lisan tidaklah menjadi kafir, karena iman dan kufur tempatnya hanyalah dalam hati, bukan dalam bagian lain dari tubuh manusia. Bahkan orang yang demikian tidaklah menjadi kafir sungguhpun menyembah berhala, menjalankan ajaran-ajaran agama Yahudi atau agama kristen dengan menyembah salib, menyatakan percaya kepada *trinity,* dan kemudian mati. Orang yang demikian bagi Allah tetap merupakan seorang mukmin yang sempurna imannya.[24]

Golongan Murji'ah moderat, sebagai golongan yang berdiri sendiri telah hilang dalam sejarah, dan ajaran-ajarannya mengenai iman, kufur dan dosa besar masuk ke dalam paham Ahlu Sunnah wa al-Jamaah. Golongan Murji'ah ekstrem juga telah hilang sebagai aliran yang berdiri sendiri.

Menurut Fazlur Rahman, kaum Murji'ah yang netral pada masa pemerintahan Utsman dan Ali, secara perlahan-lahan pada masa pemerintahan Umayyah tenggelam pada tingkat determinisme murni. Dengan demikian mengikuti arus moral populer yang kendor dan menjadi alat mempertahankan diri oleh rezim Umayyah, yang pada gilirannya, mendorong mereka untuk menyebarkan pandangan-pandangan mereka. Jadi kaum Murji'ah pada masa awal kekhalifahan Ali, yang mengambil sikap netral dalam pertengkaran politik antara Ali dan lawan-lawannya, lalu menjadi kaum Jabbariyah, atau "predeterminisme"[25]

Barangkali yang dimaksud Fazlur Rahman dengan kaum Murji'ah yang berubah menjadi Jabariyah itu adalah golongan Murji'ah ekstrem

23. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 24
24. *Ibid*, h. 26
25. Fazlur Rahman, *Op. Cit.* 1994, h. 113.

yang merupakan pengikut-pengikut Jaham bin Shafwan, karena nantinya Jahm bin Shafwan adalah pendiri paham Jabariyah.



BAB VI
QADARIYAH

A. Arti dan Asal-Usul Qadariyah

Secara etimologis, *Qadariyah* berasal dari kata *qadara* yang berarti memutuskan (*to decree or to decide*). Kata ini juga bisa berarti *memiliki kekuatan* atau *kemampuan* (*to posses strength or ability*).[1]

Sedangkan secara terminologis, kata ini diberikan oleh para pengkaji Islam kepada sekelompok orang (ahli Kalam) yang mempunyai pendapat bahwa manusia mempunyai kebebasan dan kekuatan sendiri untuk mewujudkan perbuatan-perbuatannya. Dengan demikian, nama *Qadariyah* berasal dari pengertian bahwa manusia mempunyai *qudrah* atau kekuatan untuk melaksanakan kehendaknya, dan bukan berasal dari pengertian bahwa manusia terpaksa tunduk pada *qadar* atau taqdir Tuhan. Dalam istilah Inggrisnya paham ini dikenal dengan nama *free will* dan *free act*.[2]

Secara historis, kemunculan paham ini tidak diketahui dengan pasti. Beberapa pendapat menyebutkan bahwa terdapat pertalian yang erat antara kemunculan paham ini dengan keberadaan kaum Khawarij. Menurut mereka, pemahaman kaum Khawarij yang kuat terhadap Islam, terutama terhadap konsep imannya, berupa pengakuan hati, lisan dan aplikasi dalam amal telah menimbulkan kesadaran dan konsistensi dalam diri seorang muslim untuk memilih segala tindakan dan perbuatannya. Dengan konsistensi ini, seorang muslim akan dapat menilai dan

---

1. M. Yunan Yusuf, *Alam Pikiran Islam Pemikiran Kalam*, Jakarta:Perkasa, 1990, h. 21.
2. Harun Nasution, *Teologi Islam*, Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, 1978, h. 31

menyadari apakah perbuatannya tersebut bertentangan atau tidak dengan iman dalam hatinya.[3]

KH. M. Taib Thahir Abdul Mu'in berpendapat bahwa kemunculan paham *qadariyah* ini tidaklah terlepas dari dominasi pengaruh luar Islam. Hal ini dikarenakan gencarnya para pemeluk agama Kristen berdebat mempersoalkan tentang posisi manusia dan Tuhan dalam mewujudkan perbuatan manusia, di wilayah-wilayah basis mereka yang kemudian diduduki kaum muslimin. Perdebatan tersebut kemudian berpengaruh pada masyarakat muslim terutama para intelektualnya.[4]

Senada dengan pendapat Taib Thahir, Ahmad Amin melihat bahwa pengaruh luar Islam terutama Kristen, telah mendorong kemunculan paham Qadariyah ini. Dengan mengutip pendapat Ibnu Nabatah, Ahmad Amin menegaskan bahwa paham ini pertama kali dibawa oleh seorang Iraq yang beragama Kristen dan masuk Islam, tetapi kemudian ia berbalik kepada agamanya semula. Dari orang inilah, Ma'bad al-Jauhani dan Ghailan al-Dimasyqi (tokoh Qadariyah) menerima paham-paham Qadariyah.[5]

Menurut penulis, meskipun orang yang dipandang membawa paham Qadariyah tersebut awalnya beragama Kristen, bukan berarti paham Qadariyah berasal dari agama Kristen. Sebab dalam agama Kristen sendiri terjadi perbedaan pendapat dalam masalah kemampuan manusia untuk mewujudkan perbuatannya. Pengikut Augustine dan Paul misalnya, berpendapat bahwa keputusan Tuhan sudah ditetapkan sejak dunia ini belum terwujud.[6] Penulis memandang bahwa faktor penyebab timbulnya paham qadariyah tersebut adalah budaya Iraq.

Sebelum Islam, Iraq merupakan salah satu daerah yang menjadi ajang pertarungan ide-ide dan teori-teori yang datang dari berbagai arah, antara lain Hellenisme, agama Kristen yang terhellenisir dan gnostisis.[7] Hal ini terjadi karena Iraq berada di tengah-tengah Bangsa Persia yang

---

3. Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984, h. 13.
4. Taib Thahir Abdul Mun'im, *Ilmu Kalam*, Jakarta: Widjaya, 1986, h. 55.
5. Ahmad Amin, *Fajr al-Islam*, Mesir: Maktabah Nahdlah al-Mishriyah, 1979, h. 284
6. *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 5, Edisi ke-10, New York: Macmillan Library Reference, 1993, h. 426.
7. Fazlur Rahman, *Islam*, Bandung: Pustaka, 1994, h. 119.

pernah dikuasai Iskandar Agung dari Macedonia Yunani. Iskandar Agung datang dengan tidak menghancurkan peradaban dan kebudayaan di daerah ini, tetapi sebaliknya ia berusaha untuk menyatukan kebudayaan Yunani dan Persia dengan jalur perkawinan serta mendirikan kota-kota dan koloni-koloni yang penduduknya diatur begitu rupa sehingga terdiri dari kedua golongan, Yunani dan Persia.[8]

Muhammad Abu Zahrah juga menjelaskan bahwa Iraq merupakan tempat pertemuan peradaban-peradaban kuno. Di sana terdapat berbagai pengetahuan persia dan Kaldan serta sisa-sisa peradaban kedua bangsa itu. Filsafat Yunani dan pemikiran Hindupun masuk ke Iraq. Berbagai peradaban dan pemikiran itu bercampur di Iraq, sehingga ia menjadi tempat tumbuhnya berbagai golongan dalam Islam, khususnya yang berhubungan dengan filsafat.[9]

Lebih dari itu, lanjut Muhammad Abu Zahrah, Iraq merupakan tempat tumbuhnya berbagai pengkajian ilmiah serta penduduknya memiliki kecerdasan dan kemampuan penguasaan ilmu pengetahuan. Penduduk daerah itu senang melakukan penelitian tentang berbagai pemikiran dan aqidah. Hal ini sangat berbeda dengan penduduk Arab yang mengelilingi Rasulullah dan keluarganya.[10]

Dengan latar belakang kebudayaan seperti di atas, maka tidak mengherankan jika Ma'bad al-Jauhani dan Ghailan al-Dimasyqi mempunyai paham Qadariyah yang memandang manusia mempunyai kebebasan dan kekuatan sendiri untuk mewujudkan perbuatan-perbuatannya.

Namun perlu digarisbawahi bahwa tanpa pengaruh dari luar Islam, kemunculan paham Qadariyah dalam Islam sangat dimungkinkan. Dalam al-Qur'an dan Hadits, banyak sekali disinggung permasalahan-permasalahan perbuatan manusia dan posisinya. Kemunculan paham ini tidak lain dari upaya-upaya kaum intelektual Islam, yang berupaya menangkis serangan-serangan paham luar Islam terhadap Islam. Unsur luar hanyalah sebagai pupuk saja bagi lahirnya paham tersebut.

---

8. Lihat Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992, h. 10.
9. Muhammad Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, Jakarta: Logos, 1996, h. 37.
10. *Ibid*, h. 38.

Adapun tokoh yang pertama kali menyatakan dengan suara lantang paham Qadariyah menurut Ja'far Subhani adalah Ma'bad bin Abdullah al-Jauhani al-Bashri.[11] Ia adalah tokoh yang terpercaya di kalangan tabi'in serta merupakan ahli hadits yang *tsiqah* (kuat hafalan). Ma'bad belajar Hadits dari Ibnu Abbas, Imran bin Husain dan lain-lain. Ia kemudian pindah dari Bashrah, tempat asalnya, ke Madinah. Di Madinah ia menyebarkan paham-paham Qadariyahnya. Pada perkembangan selanjutnya ia kemudian terjun ke dunia politik. Menurut al-Zahaby, karena ia memihak Gubernur Sijistan, Abdul Rahman al-Asy'as dalam menentang penguasa Bani Umayyah, ia dimusuhi oleh penguasa Bani Umayyah. Dalam suatu pertempuran melawan pasukan bani Umayyah di bawah pimpinan al-Hajjaj, Ma'bad mati terbunuh pada tahun 80 H.[12] Namun dalam riwayat lain, Ma'bad mati bukan dalam pertempuran, melainkan dijatuhi hukuman mati oleh Khalifah Abdul Malik bin Marwan di Damsyiq.[13]

Tokoh Qadariyah lainnya adalah Ghailan al-Dimasyqy. Ia meneruskan penyebaran paham ini di Damaskus. Kegiatannya ini dikecam oleh penguasa Bani Umayyah di Damaskus. Ghailan kemudian ditekan oleh Khalifah Umar bin Abdul Aziz untuk menghentikan kegiatannya. Karena tekanan ini ia kemudian menghentikan kegiatannya. Namun setelah Khalifah Umar bin Abdul Aziz wafat, ia memulai lagi kegiatannya. Akhirnya ia ditangkap oleh Khalifah pengganti Umar bin Abdul Aziz, Hisyam bin Abdul Malik (724-743 M) dan dijatuhi hukuman mati. Sebelum ia dijatuhi hukuman mati diadakan perdebatan antara Ghailan dan al-Awza'i yang dihadiri oleh Hisyam sendiri.[14]

Setelah Dinasti Bani Umayyah runtuh dan digantikan oleh Dinasti Abbasiyah, kaum Qadariyah menghilang dan ajarannya diserap oleh kaum Mu'tazilah yang membawa paham teologi rasional.

---

11. Ja'far Subhani, *Buhuts fial- Milal wa an-Nihal* Jilid 3, Kairo: Lajnah Idarah al-hauzah al-Ilmiyah, 1212, h. 103.
12. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 32.
13. Ja'far Subhani, *Op. Cit.* 1212, h. 103.
14. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 33.

B. Ajaran Pokok Qadariyah

Inti ajaran Qadariyah adalah bahwa manusia mempunyai kebebasan untuk berkehendak dan melakukan perbuatan (*free will and free act*). Aliran Qadariyah ini menekankan posisi manusia dalam gerak laku dan perbuatannya. Manusia mempunyai kekuatan untuk melaksanakan kehendaknya sendiri atau untuk mengurungkan pelaksanaan kehendak itu. Dalam mengambil keputusan yang menyangkut tingkah lakunya sendiri tanpa ada intervensi Tuhan di sana.[15]

Menurut Ghailan, manusia berkuasa atas perbuatan-perbuatannya; manusia sendirilah yang melakukan perbuatan-perbuatan baik atas kehendak dan kekuasaannya sendiri dan manusia sendiri pula yang melakukan atau menjauhi perbuatan-perbuatan jahat atas kemauan dan dayanya sendiri. [16]

Penjelasan Ghailan tersebut diungkapkan kembali oleh Ali Musthafa al-Ghurabi dalam bukunya *Tarikh al-Firaq al-Islamiyah,* sebagaimana yang dikutip oleh Yunan Yusuf sebagai berikut:

ان العبد قادر على افعاله نفسه فهو الذى ياءتى الخير باءرادته
وقدرته او يفعله باختياره ايضا

Artinya "Sesungguhnya manusia berkuasa atas perbuatannya sendiri, dia sendiri yang mewujudkan perbuatan baik dengan kekuasannya atau melakukan perbuatan baik dengan kehendaknya sendiri."[17]

Dalam paham ini manusia merdeka dalam tingkah lakunya. Ia berbuat baik adalah atas kemauan dan kehendaknya sendiri. Demikian pula ia berbuat jahat atas kemauan dan kehendaknya sendiri. Di sini tak terdapat paham yang mengatakan bahwa nasib manusia telah ditentukan terlebih dahulu, dan bahwa manusia dalam perbuatan-perbuatannya hanya bertindak menurut nasibnya yang telah ditentukan semenjak azali.[18]

---

15. M. Yunan Yusuf, *Op. Cit.* 1990, h. 24.
16. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 33.
17. M. Yunan Yusuf, *Op. Cit.* 1990, h. 24.
18. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 33.

Argumen utama yang digunakan kaum Qadariyah dalam mendukung gagasan kehendak bebas adalah bahwa kehendak bebas ini merupakan konsekuensi logis dari keadilan Tuhan. Tuhan adalah adil dan bijaksana, tidak mungkin kejahatan dan ketidakadilan dialamatkan kepada-Nya. Itulah sebabnya tidak mungkin Tuhan membuat manusia melakukan hal-hal yang bertentangan dengan apa yang telah Ia perintahkan, dan kemudian memutuskan untuk memberi manusia balasan atas perbuatannya itu. Karena itu disimpulkan bahwa manusia adalah pelaku kebaikan dan juga keburukan, keimanan dan juga kekufuran, ketaatan dan juga ketidaktaatan. Tuhan telah mengaruniakan kepada manusia kekuatan untuk melakukan semua itu.[19]

Oleh karena itu, dalam kaitan ini maka bila seseorang diberi ganjaran, baik dengan balasan surga kelak di akhirat, maupun diberi ganjaran siksa dengan balasan neraka kelak di akhirat itu adalah berdasarkan pilihan pribadinya sendiri, bukan karena taqdir Tuhan.[20]

Selain menggunakan argumen rasional, pandangan kebebasan berkehendak yang dikemukakan oleh Qadariyah juga berpijak pada nash-nash al-Qur'an. Di antara ayat-ayat al-Qur'an yang dijadikan pijakan Qadariyah adalah sebagai berikut:

1. Surat al-Kahfi ayat 29;

وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ

Artinya: "*Katakanlah: kebenaran datang dari Tuhanmu, maka barang siapa yang ingin (beriman) maka hendaklah ia beriman, dan barang siapa yang ingin (kafir) maka biarlah ia kafir.*"

2. Surat Fushshilat ayat 40:

ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ ۖ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

19. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* Jilid 4, Jakarta: Ikhtiar baru Van Hoeve, h. 136.
20. M. Yunan Yusuf, *Loc. Cit.*

Artinya: "*Berbuatlah apa yang kamu kehendaki, sesungguhnya Dia Maha melihat apa yang kamu kerjakan.*"

3. Surat al-Ra'du ayat 11:

إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ

Artinya: "*Sesungguhnya Allah tidak akan merubah keadaan suatu kaum sehingga mereka merubah suatu keadaan yang ada pada diri mereka sendiri.*"

Dengan berpandangan adanya kebebasan berkehendak bagi manusia tersebut, bukan berarti kaum Qadariyah tidak mempercayai pada taqdir Tuhan. Mereka tetap percaya pada taqdir Tuhan. Hanya saja pemahaman taqdir dalam pandangan mereka bukanlah dalam pengertian taqdir yang umum diyakini oleh bangsa Arab ketika itu, yakni pandangan yang mengatakan bahwa nasib manusia telah ditentukan terlebih dahulu, dan bahwa manusia dalam perbuatan-perbuatannya hanya bertindak menurut nasib yang telah ditentukan semenjak zaman azali terhadap dirinya.

Bagi aliran Qadariyah, taqdir itu adalah ketentuan Allah yang diciptakan-Nya berlaku untuk alam semesta beserta seluruh isinya, semenjak azal, yakni *hukum alam* yang dalam istilah al-Qur'an adalah *sunnatullah.* Alam semesta beserta segala isinya berjalan menurut sunnatullah yang telah ditetapkan oleh Allah itu. Sunnatullah menunjukkan proses perjalanan sebab akibat. Dengan demikian manusia mampu mengetahui dan membuat rencana untuk melakukan pilihan-pilihan dalam hidupnya.[21]

Hukum alam itu melekat pada benda-benda, sehingga setiap benda materi mempunyai natur masing-masing. Natur masing-masing benda inilah yang tidak dapat dirubah. Dengan demikian perbuatan-perbuatan jasmanai manusia timbul sesuai dengan kehendak natur, sehingga kebebasan manusia dalam kehendaknya dan berbuat hanya dibatasi oleh hukum alam.[22]

---

21. *Ibid*, h. 25.
22. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 49.

Menurut penulis, pemahaman taqdir menurut kaum Qadariyah tersebut sesuai dengan al-Qur'an. Bila kita lihat, ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang taqdir selalu muncul dalam konteks fenomena alam. Di antara ayat-ayat tersebut adalah:

1. Surat Yasin ayat 38:

وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ

Artinya: "*Dan matahari beredar di tempat peredarannya. Itulah ketetapan Allah Yang maha Perkasa lagi Maha Mengetahui.*"

2. Surat Yasin ayat 39:

وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَـٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ

Artinya: "*Dan telah Kami tetapkan bagi bulan manzilah-manzilah sehingga (setelah dia sampai ke manzilah yang terakhir) kembalilah dia sebagai bentuk tandan yang tua.*"

3. Surat al-Mu'minun ayat 18:

وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءًۢ بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّـٰهُ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍۭ بِهِۦ لَقَـٰدِرُونَ

Artinya: "*Dan Kami turunkan air (hujan) dari langit dengan suatu ketentuan, lalu Kami menempatkannya di bumi. Dan sesungguhnya kami berkuasa untuk menghilangkannya.*"

4. Surat Abasa ayat 19:

مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ

Artinya: "*Dari setetes mani Allah menciptakannya lalu menentukannya.*"

Dari keempat contoh ayat di atas menunjukkan bahwa taqdir adalah ketetapan atau ketentuan Allah mengenai fenomena alam.

Pada contoh ayat yang pertama yang dimaksud taqdir adalah ketetapan Allah yang berkenaan dengan peredaran matahari. Matahari adalah salah satu bintang yang ada di dalam galaksi. Galaksi memuat jumlah yang sangat besar bintang-bintang yang dibagi menurut suatu *disk* (bundaran) yang tengahnya lebih tebal dari pada pinggirnya. Matahari menduduki tempat yang jauh dari pusat *disk* tersebut. Oleh karena galaksi berputar sendiri dengan *axis* sebagai pusatnya, maka matahari itu beredar sekitar pusat tersebut menurut orbit putaran. Astronomi modern sudah dapat menghitung beberapa perincian. Pada tahun 1917, Saphley telah mengatakan bahwa jarak antara matahari dan pusat galaksi adalah 10 kilopasecs; ini berarti dalam kilometer angka 3 ditambah dengan angka nol sebanyak tujuh belas. Untuk memutari dirinya sendiri, galaksi dan matahari memerlukan 250 miliun tahun, dan dalam gerak ini matahari bergeser dengan kecepatan 250 kilometer perdetik.[23]

Adapun pada contoh ayat yang kedua, taqdir tersebut berarti adanya pengaturan penda-benda samawi yang bersifat sempurna dan tetap sehingga bermanfaat bagi manusia untuk melakukan perhitungan waktu.[24]

Sedang pada contoh ayat yang ketiga, makna taqdir tersebut adalah hukum alam yang mengatur terjadinya hujan melalui destilasi alam, yaitu, air yang terkena panas akan menguap. Uap air akan terbawa angin ke angkasa hingga terkumpul menjadi awan. Dalam suhu tertentu awan tersebut akan menggumpal menjadi air kembali dan turun ke bumi sebagai hujan.[25]

Sedangkan pada contoh ayat yang ke empat, kata *qaddara* berarti bahwa Allah menentukan kekhasan dan jenis kelamin manusia dari air mani yang telah membuahi sel telur. Gen-gen yang terkandung di dalam sel reproduksi pria—bergabung dengan gen-gen sel reproduksi wanita—membentuk faktor-faktor yang akan menentukan berbagai kekhasan calon manusia itu. Begitu penyusutan kromatik berlangsung, maka spermatozoa itu membawa gen-gen yang mengandung faktor-faktor yang menentukan apakah calon manusia itu akan berjenis kelamin laki-laki

---

23. Maurice Bucaille, *Bibel, Qur'an dan Sains Modern*, Jakarta: Bulan Bintang, 1987, h. 182.
24. *Ibid*, h. 173
25. Ahmad Fuad Pasya, *Dimensi Sains al-Qur'an*, Solo: Tiga Serangkai, 2004, h. 155.

(hemikromosom Y) atau wanita (hemikromosom X). Jika di antara spermatozoa yang tak terhitung jumlahnya yang berkumpul di sekitar tepi sel telur sebagai sel-sel pembuah yang mungkin, satu hemikromosom yang benar-benar berhasil membuahinya mengandung hemikromosom Y, maka calon anak terebut akan menjadi anak laki-laki. Jika spermatozoa yang menembus sel telur mengandung hemikromosom X, maka anak tersebut akan menjadi seorang anak perempuan. Oleh karena itu, jenis kelamin seseorang secara genetik ditentukan pada saat terjadi pembuahan oleh unsur pembuah, yaitu sel sperma.[26]

Dari keempat contoh ayat di atas menunjukkan bahwa taqdir adalah ketetapan atau ketentuan Allah mengenai fenomena alam. Taqdir tersebut merupakan hukum Allah yang tidak dapat dirubah oleh siapapun. Bahkan al-Qur'an sendiri menegaskan bahwa sunnatullah tersebut tidak akan pernah berubah sampai kapanpun, sebagaimana terdapat dalam Surat al-Fath ayat 23:

سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا

Artinya: "*Sebagai sunnatullah yang telah berlaku sejak dahulu, kamu sekali-kali tidak akan menemukan perubahan bagi sunnatullah itu.*"

Begitu pula dalam Surat al-Fathir ayat 43 ditegaskan:

فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا

Artinya: "*Maka sekali-kali kamu tidak akan mendapat penggantian bagi sunnatullah, dan sekali-kali tidak (pula) akan menemui penyimpangan pada sunnatullah*"

Dalam sejarah, aliran Qadariyah telah memainkan peranannya melalui kegiatan-kegiatannya yang revolusioner. Di Syria, aliran ini berkembang menjadi gerakan politik menentang penguasa Bani Umayyah. Argumen yang dipegang oleh aliran ini adalah keburukan yang dilakukan

26. Maurice Bucaille, *Asal-usul Manusia Menurut Bibel, al-Qur'an dan Sains Modern*, Bandung: Mizan, 1987, h. 216.

oleh khalifah Bani Umayyah bukanlah taqdir Tuhan melainkan dari kehendak para khalifah sendiri.[27] Oleh karena itu, khalifah harus bertanggung jawab atas segala tindakan-tindakannya. Apabila penguasa telah menyeleweng, maka harus dijatuhkan.

Perkembangan ini ke arah gerakan politik dianalisis sebagai konsekuensi logis dari paham kebebasan dan kekuasaan berkehendak serta berbuat (*free will and free act*) aliran ini. Konsep ini telah mendorong pada implikasi pertanggungjawaban manusia serta mengarahkannya pada politik non-kompromis dan kritis, yang dapat dijadikan sebagai justifikasi bagi terjadinya revolusi dan perlawanan.[28]

Karena tindakan kaum Qadariyah yang melawan khalifah Bani Umayyah inilah, maka khalifah Hisyam bin Abdul Malik mengambil tindakan tegas terhadap para tokoh Qadariyah.[29]



27. *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 5, h. 430.
28. Charles J. Adam, *Islamic Studies*, Leiden: EJ Brill, 1991, h. 118.
29. *Ibid*, h. 123

BAB VII
JABARIYAH

A. Arti dan Asal-Usul Jabariyah

Secara etimologis, *Jabariyah* berarti memaksa atau mengharuskan (*necesity or compulsion*). Hal itu dikarenakan menurut aliran ini manusia harus tunduk dan tidak dapat mengelakkan nasibnya dari kekuasaan dan ketentuan Tuhan.[1]

Sedangkan secara terminologis, *Jabariyah* adalah nama yang diberikan kepada kelompok yang berpendapat bahwa manusia tidaklah mempunyai kekuasaan dan kemampuan serta pilihan dalam melakukan amal perbuatannya, karena semuanya telah ditentukan oleh kekuasaan dan kehendak Tuhan. Kelompok ini mempunyai paham bahwa manusia mengerjakan perbuatannya dalam keadaan terpaksa. Dalam istilah Inggris, paham ini disebut *fatalism* atau *predestination.* Perbuatan-perbuatan manusia telah ditentukan dari semula oleh *qada* dan *qadar* Tuhan.[2]

Dalam *The Encyclopedia of Religion* dijelaskan bahwa paham fatalisme ini sudah ada di Jazirah Arab sejak masa sebelum Islam. Di sini dijumpai banyak syair yang menunjukkan adanya keyakinan yang kuat bahwa kehidupan manusia, terutama kemalangan hidup, telah ditentukan oleh waktu (*dahr, zaman*). Yang dimaksud waktu di sini adalah taqdir. Masyarakat Arab sebelum Islam juga mempercayai bahwa ajal manusia telah ditentukan oleh taqdir yang tidak dapat ditolak, begitu pula rizki, sudah ditentukan oleh taqdir. Sikap fatalistik ini "membantu" para nomaden Arab untuk bisa bertahan hidup di tengah padang pasir yang

---

1. Thomas Patrick Hugehesh, *Dictionary of Islam*, New Delhi, 1976, h. 223.
2. Harun Nasution, *Teologi Islam*, Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, 1978, h. 31.

keras. Setiap kali mereka berusaha untuk merubah keadaan padang pasir, tidak menghasilkan apa-apa. Maka pengalaman hidup seperti itu membuat mereka terpaksa harus menerima keadaan.[3]

Harun Nasution juga menganalisis bahwa masyarakat Arab sebelum Islam kelihatannya dipengaruhi oleh paham *jabariyah* ini. Bangsa Arab yang pada waktu itu bersifat serba sederhana dan jauh dari pengetahuan, terpaksa menyesuaikan hidup mereka dengan suasana padang pasir, dengan panasnya yang terik serta tanah dan gunungnya yang gundul. Dalam dunia yang demikian, mereka tidak banyak melihat jalan untuk merobah keadaan sekeliling mereka sesuai dengan keinginan mereka sendiri. Mereka merasa dirinya lemah dan tak berkuasa menghadapi kesulitan-kesulitan hidup yang ditimbulkan oleh suasana padang pasir. Dalam kehidupan sehari-hari mereka banyak tergantung pada kehendak *nature*. Hal ini pada akhirnya membawa mereka pada sikap fatalistik.[4]

Setelah Islam datang, sikap fatalistik tersebut masih tetap berakar kuat di dalam dada mereka. Hal ini terlihat dalam peristiwa sejarah berikut ini:[5]

1. Suatu ketika Nabi menjumpai sahabatnya yang sedang berdebat dalam masalah taqdir Tuhan. Nabi melarang mereka untuk memperdebatkan persoalan tersebut, agar terhindar dari kekeliruan penafsiran tentang ayat-ayat Tuhan mengenai taqdir.
2. Khalifah Umar bin Khaththab pernah menangkap seseorang yang ketahuan mencuri. Ketika ditanya, pencuri itu berkata: "Tuhan telah menentukan aku mencuri". Mendengar ucapan itu, Umar memberikan dua jenis hukuman kepada pencuri itu. Pertama, hukuman potong tangan karena mencuri. Kedua, hukuman dera karena menggunakan dalih taqdir Tuhan.
3. Khalifah Ali bin Abi Thalib seusai perang *Shiffin* ditanya oleh seseorang yang sudah lanjut usianya tentang taqdir Tuhan dalam kaitannya dengan pahala dan siksa. Orang itu bertanya: "Bila perja-

3. *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 5, Edisi ke-10, New York: Macmillan Library Reference, 1993, h. 429
4. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 32.
5. Rosihan Anwar, *Ilmu Kalam*, Jakarta: Pustaka Setia, 2003, h. 64-65.

lanan (menuju perang *Shiffin*) itu terjadi dengan qada dan qadar Tuhan, tak ada pahala sebagai balasannya." Ali menjelaskan bahwa qada dan qadar Tuhan bukanlah paksaan Tuhan. Ada pahala dan siksa sebagai balasan amal perbuatan manusia. Seandainya qada dan qadar itu merupakan paksaan, maka batallah pahala dan siksa, gugur pulalah makna janji dan ancaman Tuhan, serta tidak ada celaan Allah atas pelaku dosa dan puji-Nya bagi orang-orang yang baik.[6]

Namun secara jelas, kemunculan faham ini masih sulit untuk ditelusuri asal-usulnya. Satu kemungkinan lain dapat disebutkan bahwa kemunculan paham ini menjadi suatu aliran, diperkirakan terjadi pada awal pemerintahan Bani Umayyah. Pada waktu itu Bani Umayyah melegitimasi kekuasaannya dengan menggunakan kepercayaan tradisional Arab yang mengatakan bahwa kekuasaan itu berasal dari Tuhan.[7]

Pada masa kekuasaan Bani Umayyah ini, menurut Fazlur Rahman, kaum Murji'ah yang netral pada masa pemerintahan Utsman dan Ali, secara perlahan-lahan tenggelam pada tingkat determinisme murni. Dengan demikian mengikuti arus moral populer yang kendor dan menjadi alat mempertahankan diri oleh rezim Umayyah, yang pada gilirannya, mendorong mereka untuk menyebarkan pandangan-pandangan mereka. Jadi kaum Murji'ah pada masa awal kekhalifahan Ali, yang mengambil sikap netral dalam pertengkaran politik antara Ali dan lawan-lawannya, lalu menjadi kaum Jabbariyah, atau "predeterminisme"[8]

Adapun yang pertama kali memunculkan paham Jabariyah sebagai suatu aliran adalah Ja'd bin Dirham. Tetapi yang menyiarkannya adalah Jahm ibn Shafwan. Jahm ibn Shafwan ini adalah Jahm yang mendirikan golongan al-Jahmiyah dalam kalangan Murji'ah.[9]

Jahm ibn Shafwan adalah Abu Muhriz Jaham ibn Shafwan. Ia suka disebut al-Tirmizi (orang dari Tirmiz) atau Samarkand. Ia menjadi maula Bani Rasib dari Azdi, kemudian ia berguru pada Ja'd ibn Dirham.

---

6. Lihat juga Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (Ed), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2003, h. 171.
7. *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 5, h. 430.
8. Fazlur Rahman, *Op. Cit.* 1994, h. 118.
9. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 33.

Ia menyebarkan pahamnya di Tirmiz kemudian berpindah ke daerah Balkan. Jahm bin Shawfan adalah seorang yang fasih dan sering berdebat dengan cendekiawan sesama muslim ataupun non muslim. Ia kemudian dijadikan sekretaris oleh Syuraih ibn al-Harits, gubernur Khurasan. Jahm kemudian terlibat perlawanan melawan penguasa Bani Umayyah. Ia kemudian ditangkap dalam pertempuran melawaan pasukan Bani Umayyah di bawah pimpinan Salim ibn Ahwaz, serta kemudian ia dijatuhi hukuman mati pada tahun 747 M.[10]

B. Ajaran Pokok Jabariyah

Paham yang dibawa oleh Jahm ibn Shafwan adalah lawan ekstrim dari paham yang dianjurkan oleh Ma'bad al-Jauhani dan Ghailan al-Dimasyqi. Manusia, menurut Jahm, tidak mempunyai kekuasaan untuk melakukan perbuatan; manusia tidak mempunyai daya, tidak mempunyai kehendak sendiri dan tidak mempunyai pilihan; manusia dalam perbuatan-perbuatan adalah dipaksa dengan tidak ada kekuasaan, kemauan dan pilihan baginya.

هو مجبور فى افعاله لاقدرة له ولاارادة ولااختيار

> "manusia adalah terpaksa dalam melakukan perbuatannya, ia tidak memiliki kekuasaan, tidak memiliki kehendak dan tidak memiliki pilihan."[11]

Jahm ibn Shafwan mendukung teori persamaan. Menurut teori ini, tidak ada perbedaan antara apa-apa yang terjadi di dunia secara umum dengan tindakan manusia. Keduanya, menurut Jahm, secara langsung dan terus-menerus diciptakan oleh Tuhan. Jika manusia dikatakan "bertindak", maka istilah itu hanyalah metafor (*majaz*), seperti halnya kita berkata bahwa batu itu bergerak, bola langit berputar, matahari timbul dan tenggelam dan sebagainya. Ketika dikatakan bahwa manusia berbeda dengan benda mati karena manusia mempunyai kekuatan, kehendak dan pilihan, Tuhanlah yang menciptakan dalam diri manusia kekuatan atau

10. Tim Penulis IAIN, *Ensiklopedia Islam*, Jakarta: Djambatan, 1992, h. 474.
11. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 34.

daya (*quwwah*), kehendak (*iradah*), dan pilihan (*ikhtiyar*) yang dengannya manusia bertindak. Ini tak ubahnya seperti Tuhan menciptakan untuk manusia "ketinggian" yang dengannya ia menjadi tinggi, dan "pewarnaan" yang dengannya ia menjadi berwarna. Pendek kata manusia adalah dipaksa (*majbur*) dalam tindakannya dan tidak punya daya dan upaya, kehendak maupun pilihan. Bahkan pahala dan siksa, seperti halnya tindakan manusia, juga tunduk pada pemaksaan (*jabr*).[12]

Al-Syahrastani membagi Jabariyah menjadi dua kelompok utama, yaitu Jabariyah murni (ekstrim) dan Jabariyah moderat. Jabariyah murni sama sekali tidak memperkenankan perbuatan apapun kepada manusia, tak terkecuali kekuasaan untuk berbuat. Sedangkan Jabariyah moderat masih mengakui bahwa manusia memiliki kekuasaan, tetapi mempertahankan bahwa ini merupakan sebuah kekuasaan yang sama sekali tidak efektif.[13]

Paham Jabariyah ekstrim adalah paham yang di bawa oleh Jahm ibn Shafwan sebagaimana telah dijelaskan di atas. Menurut paham ekstrim ini, segala perbuatan manusia tidak merupakan perbuatan yang timbul dari kemauannya sendiri, tetapi perbuatan yang dipaksakan atas dirinya. Kalau seseorang mencuri umpamanya, maka perbuatan mencuri itu bukanlah terjadi atas kehendaknya sendiri, tetapi Tuhanlah yang memaksanya mencuri. Manusia dalam paham ini hanya seperti wayang yang digerakkan dalang. Sebagaimana wayang bergerak hanya karena digerakkan dalang, demikian pula manusia bergerak dan berbuat karena digerakkan Tuhan. Tanpa gerak dari Tuhan, manusia tidak bisa berbuat apa-apa.[14]

Selain mempunyai ajaran Jabariyah dalam masalah perbuatan manusia, Jahm juga mempunyai ajaran dalam masalah sifat Tuhan. Dalam masalah sifat Tuhan, Jahm tidak membenarkan Tuhan diberi sifat sebagaimana yang terdapat pada makhluk-Nya. Hal tersebut dapat membawa pada penyerupaan Tuhan pada makhluk-Nya. Untuk itu segala penyeru-

---

12. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* Vol. 4, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, h. 136.
13. Al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal, Aliran-aliran Teologi dalam Islam*, Bandung: Mizan, 2004, h. 137.
14. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 34.

paan Tuhan dengan kondisi makhluknya ditolak oleh Jahm. Sifat Tuhan adalah zat-Nya sendiri. Namun, golongan ini mempertahankan bahwa Allah itu berkuasa, pelaku dan pencipta karena tak satupun makhluk yang dapat diberikan kekuasaan, tindakan, dan penciptaan.[15]

Selain itu, Jahm berpendapat pula bahwa surga dan neraka tidaklah kekal. Surga akan hancur, begitu pula dengan neraka, setelah masing-masing penghuninya rusak. Setelah keduanya hancur maka tinggallah Allah sebagai Tuhan yang kekal dan Kuasa.[16] Alasan Jahm adalah bahwa kita tidak dapat membayangkan gerakan-gerakan yang tidak dapat berakhir, sama halnya kita tidak dapat membayangkan gerakan-gerakan yang tidak memiliki permulaan. Ayat al-Qur'an yang berbunyi *"mereka kekal di dalamnya"* harus ditafsirkan sebagai hiperbola untuk tujuan memberikan penekanan dan tidak dimaksudkan untuk dipahami dalam pengertian kekadiman yang literal; seperti ketika kita mengatakan "Semoga Allah menjadikan kerajaan manusia itu kekal (qadim)." Jahm membela doktrinnya bahwa keqadiman akan berakhir dengan ayat al-Qur'an Surat Hud ayat 107:

خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ

Artinya: *"Mereka kekal di dalamnya selama ada langit dan bumi, kecuali jika Tuhanmu menghendaki (yang lain). Sesungguhnya Tuhanmu Maha Pelaksana terhadap apa yang Ia kehendaki."*

Jahm menunjukkan bahwa ayat tersebut meliputi, baik sebuah syarat maupun sebuah pengecualian, padahal yang kadim dan kekal tidak memerlukan syarat atau pengecualian dalam bentuk apapun.[17]

Selain itu, Jahm juga berpendapat bahwa al-Qur'an merupakan kalam yang diciptakan oleh Allah. Oleh karenanya, al-Qur'an adalah makhluk. Abu Hanifah melihat bahwa pendapat-pendapat Jahm ini

---

15. Al-Syahrastani, *Op. Cit.* 2004, h. 138.
16. Thomas Patrick Hugehesh, *Op. Cit.* 1976, h. 223.
17. Al-Syahrastani, *Op. Cit.* 2004, h. 140.

sebagai pendapat yang sangat ekstrim terutama dalam hal menafikan penyerupaan Tuhan, sehingga Jahm mengatakan bahwa Tuhan bukanlah sesuatu.[18]

Adapun Jabariyah moderat adalah paham yang dibawa oleh al-Husein ibn Muhammad al-Najjar dan Dirar ibn Amr. Menurut al-Najjar, Tuhanlah yang menciptakan perbuatan-perbuatan manusia baik yang jahat maupun perbuatan yang baik, namun dalam perbuatan tersebut manusia mempunyai bagian. Tenaga yang diciptakan dalam diri manusia mempunyai efek untuk mewujudkan perbuatan-perbuatannya. Bagian tersebut dinamakan *Kasb* atau *acquisition*. Paham yang sama disampaikan oleh Dirar ibn Amr keti ka ia mengatakan bahwa perbuatan-perbuatan manusia pada hakekatnya diciptakan Tuhan dan diperoleh pada hakekatnya oleh manusia.[19]

Mengenai persoalan penampakan Tuhan, al-Najjar menolak bahwa Allah dapat dilihat dengan mata telanjang karena bagi-Nya hal ini tidak mungkin. Akan tetapi, dia mengatakan bahwa Allah bisa mengubah kekuatan pengetahuan menjadi sebuah mata, yakni di dalam hati, dan manusia akan mengenal Allah melalui mata itu; ini yang akan disebutnya dengan melihat.[20]

Sebagaimana paham Qadariyah, paham Jabariyah juga mempunyai dasar yang bersumber dari al-Qur'an. Di antara ayat-ayat al-Qur'an yang menjadi dasar paham Jabariyah adalah:

1. Surat al-An'am ayat 111:

   مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ

   Artinya: *Mereka sebenarnya tidak akan beriman sekiranya Allah tidak menghendaki.*

2. Surat ash-Shaffat ayat 96:

   وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ

   Artinya: *Allahlah yang telah menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat.*

---

18. Tim Penulis IAIN, *Op. Cit.* 1992, h. 474.
19. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 35
20. Al-Syahrastani, *Op. Cit.* 2004, h. 141.

3. Surat al-Hadid ayat 22:

مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي
كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ

Artinya: *Tidak ada bencana yang menimpa bumi dan diri kamu, kecuali telah (ditentukan) di dalam buku sebelum kamu mewujudkan. Sesungguhnya yang demikian itu adalah mudah bagi allah.*

4. Surat al-Anfal ayat 17:

وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ

Artinya: *Bukanlah engkau yang melempar ketika engkau melempar (musuh), tetapi Allah lah yang melempar (mereka).*

5. Surat al-Insan ayat 30:

وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

Artinya: *Dan kamu tidak menghendaki kecuali Allah yang menghendaki. Sesungguhnya Allah Maha Megetahui lagi Maha Bijaksana.*

Paham Jabariyah ini sering digunakan oleh para khalifah Bani Umayyah untuk menjustifikasi tindakan-tindakan mereka. Jabariyah yang intinya menfokuskan pada kekuasaan dan ketentuan Tuhan atas diri manusia telah mempunyai implikasi pemaksaan yang mengarahkan manusia pada sikap kompromis (politik) dan tidak kritis terhadap tindakan-tindakan penguasa Bani Umayyah. Itulah sebabnya para penguasa Bani Umayyah sering pula menyebut diri mereka sebagai Khalifah Tuhan di muka bumi. Mereka berharap dengan menjustifikasi diri mereka dengan paham Jabariyah tersebut akan dapat ditaati dan dipatuhi oleh rakyatnya.[21]

---

21. Charles J. Adam, *Islamic Studies*, Leiden: EJ. Brill, 1991, h. 119.

Pemakaian paham Jabariyah oleh para penguasa Bani Umayyah bukan berarti para penguasa tersebut menganut paham Jabariyah. Pemakaian paham Jabariyah oleh para penguasa Bani Umayyah tersebut hanyalah untuk melindungi kepentingan politik mereka serta untuk menumpas para oposan yang pada waktu itu kebetulan beraliran Qadariyah. Hal ini terbukti dengan dihukum matinya Jaham yang dikenal sebagai pendiri paham ini, karena melakukan pemberontakan.[22]



22. Tim Penulis IAIN, *Op. Cit.* 1992, h. 474.

BAB VIII
MU'TAZILAH

A. Arti dan Asal-Usul Mu'tazilah

Secara etimologis, *mu'tazilah* berasal dari kata dasar *i'tazala,* yang berarti *terasingkan* atau *terpisah.*[1] Goldziher menterjemahkan kata *mu'tazilah* dengan suatu sikap yang berhubungan dengan kezuhudan dan ketaatan.[2]

Pendapat Goldziher tersebut dibantah oleh Abdurrahman al-Badawi. Al-Badawi mengatakan bahwa pendapat tersebut tidak memiliki dasar yang kuat. Menurutnya, bagaimana mungkin nama Mu'tazilah dibatasi pada kelompok manusia yang tidak condong kepada kezuhudan. Ataukah justru kezuhudan itu yang dihindari? Apakah Hasan al-Basri tidak terkenal kezuhudannya?[3]

Jika nama Mu'tazilah hanya dipahami dari segi etimologis saja, maka golongan Mu'tazilah sudah muncul sejak masa terjadinya perselisihan politik pada masa Khalifah Utsman dan Ali. Pada waktu itu ada sekelompok orang yang tidak mau turut campur dalam urusan politik dan mereka lebih memilih untuk menjauhkan diri dari hingar-bingarnya kehidupan politik. Qais ibn Sa'ad, Gubernur Mesir dari Ali bin Abi Thalib, menyebut mereka dengan nama *Mu'tazilin.*[4]

Pendapat lain mengatakan bahwa golongan ini mulai timbul sebagai satu kelompok di kalangan pengikut Ali. Mereka mengasingkan diri dari masalah-masalah politik dan beralih ke masalah aqidah ketika

---

1. M. Th. Houtsma, *First Encyclopedia of Islam*, Leiden: EJ. Brill, 1987, h. 787
2. Ignaz Goldziher, *Pengantar Teologi dan Hukum Islam*, Jakarta: INIS, 1991, h. 85
3. Abdurrahman al-Badawi, *al-Turas al-Yunani fi al-Hadarah al-Islamiyah*, Dirasat li Kibar al-Mustasyriqin, Cairo: Dar al-Nahdah al 'Arabiyah, 1965, 175
4. Harun Nasution, *Teologi Islam*, Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, 1978, h. 40

Hasan turun dari jabatan khalifah untuk digantikan oleh Mu'awiyah bin Abi Sufyan. Kelompok ini kemudian menyebut diri mereka dengan nama *Mu'tazilah*. Mereka mengasingkan diri dari Hasan, Mu'awiyah dan orang lain. Mereka menetap di rumah-rumah dan masjid-masjid. Mereka berkata "kami bergelut dengan ilmu dan ibadah".[5]

Jadi kata *i'tazala* dan *mu'tazilah* pada awalnya digunakan untuk menyebut golongan yang tidak mau turut campur dalam pertikaian politik, mengasingkan diri dan memusatkan perhatian pada ibadah dan ilmu pengetahuan. Di antara orang-orang tersebut terdapat cucu Nabi Muhammad, Abu Husain, Abdullah dan al-Hasan bin Muhammad bin al-Hanafi.[6] Dengan demikian istilah Mu'tazilah ini bercorak politik.

Sedangkan secara terminologis, *Mu'tazilah* adalah sebutan untuk golongan yang membawa persoalan-persoalan teologis yang lebih mendalam dan filosofis dari pada persoalan-persoalan yang dibawa kaum Khawarij dan Murji'ah. Dalam pembahasannya, mereka banyak memakai akal sehingga mereka disebut "kaum rasionalis Islam".[7]

Kelompok Mu'tazilah ini pertama kali muncul sebagai reaksi terhadap paham-paham teologi yang dikemukakan oleh golongan Khawarij dan golongan Murji'ah. Menurut paham Khawarij, orang yang telah melakukan dosa besar adalah kafir, dalam arti telah keluar dari Islam, yaitu murtad, dan orang murtad harus dibunuh. Yang dipandang dosa besar oleh golongan Khawarij antara lain berbuat zina dan membunuh orang lain tanpa alasan yang sah. Maka dalam pandangan Khawarij, orang yang berzina dan membunuh sudah keluar dari Islam, dan harus dibunuh. Dalam perkembangan selanjutnya, yang mereka akui sebagai orang Islam adalah orang-orang yang sepaham dengan mereka saja. Orang-orang Islam yang tidak sepaham dengan mereka dianggap kafir serta murtad dan harus diperangi.

Sebagai reaksi terhadap golongan Khawarij muncullah golongan Murji'ah. Menurut paham Murji'ah, perbuatan tidak mempunyai pengaruh

5. Muhammad Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, Jakarta: Logos, 1996, h. 149.
6. Harun Nasution, *Islam Rasional*, Bandung: Mizan, 2000, h. 128.
7. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 33

apa-apa atas iman. Dalam arti, orang Islam yang melakukan dosa besar statusnya tetap mukmin. Mengenai dosa besar yang telah dilakukan oleh orang Islam, mereka serahkan kepada Tuhan. Jika Tuhan mengampuninya, ia akan masuk surga, namun jika Tuhan tidak mengampuninya, ia akan masuk neraka terlebih dahulu.[8]

Mu'tazilah tidak setuju dengan kedua pendapat tersebut. Golongan ini berpendapat bahwa orang Islam yang melakukan dosa besar statusnya tidak mukmin dan tidak kafir. Adapun mengenai dosa besar yang dilakukannya itu tidak bisa diputuskan oleh umat Islam lain di dunia ini, tetapi diserahkan kepada pembuat dosa besar itu sendiri. Kalau ia bertobat, dalam arti tobat yang sebenarnya, dosa besar tersebut akan diampuni Tuhan dan ia akan masuk surga. Tetapi jika ia tidak mau bertobat, dan mati sebelum sempat bertobat dengan sebenar-benarnya tobat, dosa besarnya tidak terhapus dan ia masuk neraka untuk selamalamanya. Hanya saja hukuman yang diterimanya lebih ringan dari hukuman yang diberikan Tuhan kepada orang kafir.[9]

Mengenai nama Mu'tazilah yang diberikan kepada mereka berasal dari kata *i'tazala* yang berarti mengasingkan diri. Berbagai pendapat telah dikemukakan tentang sebab pemberian nama Mu'tazilah kepada mereka. Pendapat yang populer menyebutkan bahwa pemberian nama Mu'tazilah tersbut berpusat pada peristiwa antara Washil ibn Atha' serta temannya, 'Amr ibn Ubaid dan Hasan al-Bashri di Basrah. Wasil selalu mengikuti pelajaran-pelajaran yang diberikan Hasan al-Basri di masjid Basrah. Pada suatu hari datang seorang yang bertanya tentang orang yang berdosa besar. Sebagaimana dijelaskan di atas bahwa kaum Khawarij memandang mereka kafir sedang kaum Murji'ah memandang mereka tetap mukmin. Ketika Hasan al-Bashri masih berpikir, Washil mengeluarkan pendapatnya sendiri dengan mengatakan: "saya berpendapat bahwa orang yang berdosa besar bukanlah mukmin dan bukan pula kafir, tetapi mengambil posisi di antara keduanya; tidak mukmin dan tidak kafir". Kemudian Washil berdiri dan menjauhkan diri dari Hasan al-Bashri dan pergi ke tempat

8. Harun Nasution, *Op. Cit.* 2000, h. 127.
9. *Ibid*, h. 128.

lain tapi masih di masjid yang sama. Di sana Washil mengulangi pendapatnya kembali. Atas peristiwa ini Hasan al-Bashri mengatakan: "Washil menjauhkan diri dari kita (*i'tazala 'anna*). Dengan demikian, Washil dan teman-temannya disebut kaum Mu'tazilah. Dalam riwayat lain disebutkan bahwa Washil dan 'Amr diusir oleh Hasan al-Bashri dari majelisnya karena adanya perselisihan pendapat antara mereka mengenai persoalan qadar dan orang yang berdosa besar. [10]

Berbeda dengan teori di atas, Tasy Kubra Zadah, sebagaimana dikutip oleh M. Yunan Yusuf, mengatakan bahwa pada suatu hari Qatadah ibn Da'amah masuk ke masjid Basrah dan menggabungkan diri dengan halaqah 'Amr ibn Ubaid yang dia sangka halaqah Hasan al-Bashri. Qatadah berdiri dan meninggalkan halaqah tersebut dengan bergumam: "ini kaum Mu'tazilah". Mulai saat itulah kelompok 'Amr dan Washil tersebut dikenal dengan nama Mu'tazilah.[11]

Al-Mas'udi, sebagaimana dikutip oleh Harun Nasution, memberikan keterangan yang lain lagi. Menurutnya, pemberian nama Mu'tazilah tidak ada hubungannya dengan perselisihan paham yang terjadi antara Washil dan 'Amr di satu pihak dan Hasan al-Bashri di pihak lain. Mereka disebut kaum Mu'tazilah karena berpendapat bahwa orang yang berdosa besar bukan mukmin dan bukan pula kafir, tetapi mengambil posisi di antara kedua posisi itu (*al-manzilah bain al-manzilatain*). Menurut versi ini, mereka disebut kaum Mu'tazilah karena mereka membuat orang yang berdosa besar jauh dari (dalam arti tidak masuk) golongan mukmin dan kafir.[12]

Meskipun ada beberapa versi mengenai asal-usul nama Mu'tazilah, namun tradisi di kalangan Sunni selalu merujuk kepada peristiwa halaqah Hasan al-Bashri di masjid Basrah sebagai titik awal gerakan Mu'tazilah dengan teologi rasional dan liberalnya dan Washil ibn Atha' sebagai tokoh pemula.[13]

---

10. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 38
11. M. Yunan Yusuf, *Alam Pikiran Islam Pemikiran Kalam*, Jakarta:Perkasa, 1990, h. 34
12. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 39.
13. M. Yunan Yusuf, *Op. Cit.* 1990, h. 36

Ada anggapan yang mengatakan bahwa kata *Mu'tazilah* mengandung arti tergelincir, dan karena tergelincirnya aliran Mu'tazilah dari jalan yang benar, maka mereka diberi nama Mu'tazilah, yaitu golongan yang tergelincir. Sebenarnya, kata Harun Nasution, kata *i'tazala* berasal dari kata *'azala* yang berarti "memisahkan" dan tidak mengandung arti tergelincir. Kata yang dipakai dalam Bahasa Arab untuk tergelincir memang dekat bunyinya dengan *'azala* yaitu *zalla*. Tetapi bagaimanapun juga, nama Mu'tazilah tidak bisa berasal dari kata *zalla*.[14]

Jadi Mu'tazilah dalam pengertian yang ke dua ini bercorak teologis karena muncul sebagai akibat perbedaan pendapat yang ada di kalangan umat Islam waktu itu.

Menurut al-Nasysyar, sebagaimana yang dikutip oleh Harun Nasution, golongan Mu'tazilah yang kedua ini timbul dari golongan Mu'tazilah yang pertama. Menurutnya, Washil mempunyai hubungan yang erat dengan Abu Husain, salah seorang yang disebut Mu'tazilah golongan pertama.[15]

Nampaknya pendapat al-Nasysyar tersebut sejalan dengan Fazlur Rahman.[16] Menurut Rahman, kelompok netralis politik dan moderat religius, merupakan mayoritas sahabat dan masyarakat Madinah pada umumnya yang hidup pada masa kekuasaan Bani Umayyah. Kepemimpinan agama di Madinah, walaupun merasa shock atas goncangan besar yang dialami negara Islam di tangan Bani Umayyah, dan pada umumnya merasa tidak puas terhadap mereka, namun tetap menahan diri untuk tidak melakukan pemberontakan aktif, dan hanya memusatkan perhatian pada penyempurnaan ilmu-ilmu hukum di samping konsentrasi dalam beribadah.

Akan tetapi, di luar Hijaz, dan khususnya di Iraq, sikap mereka itu segera menjadi subyek badai spekulasi-spekulasi filosofis dari pengaruh-pengaruh luar. Sebelum Islam, Iraq memang sudah merupakan ajang pertarungan ide-ide dan teori-teori yang datang dari berbagai arah.

---

14. Harun Nasution, *Op. Cit.* 2000, h. 129.
15. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 41.
16. Lihat Fazlur Rahman. *Islam*, Bandung: Pustaka, 1994, h. 118-120.

Di Bashrah ada Hasan al-Bashri (w. 728 M) yang terkenal sebagai orang yang shaleh. Ia dengan tegas menolak penafsiran deterministik dalam Islam dan memandang manusia bertanggung jawab atas perbuatannya. Tetapi dari tulisan-tulisannya jelas sekali bahwa sikapnya tersebut lebih banyak didorong oleh motif kesalehan dari pada rasa ingin tahu yang spekulatif, karena tidak terlihat pandangannya yang menunjukkan kecermatan filosofis tentang masalah-masalah yang dibicarakan. Kadang-kadang ia berargumentasi (berdasarkan al-Qur'an) bahwa semua perbuatan manusia bersumber pada dirinya sendiri, dan manusia bertanggung jawab atas perbuatannya itu. Di kesempatan lain ia menyatakan bahwa semua kebaikan haruslah dinisbahkan kepada Allah, sedang semua kejahatan haruslah dirujukkan kepada syaitan dan juga manusia sendiri.[17]

Jadi ada dua motif dalam pernyataan Hasan ini. *pertama* untuk mengamankan kebaikan Allah dan untuk membuat manusia bertanggung jawab terutama atas perbuatan-perbuatan jahat. *Kedua,* masalah filosofis murni, yakni apakah Tuhan atau manusia yang menjadi agen produktif dari semua perbuatan manusia, tidaklah menjadi perhatiannya.

Tetapi orang-orang yang berpikiran lebih sistematis tidak bisa menerima penolakan terhadap determinisme yang dilakukan dengan gaya kesalehan seperti itu, dan menyuarakan opini mereka yang mendukung otoritas manusia yang tegas atas perbuatannya sendiri. Dan orang-orang seperti ini muncul dari kalangan murid Hasan al-Bashri, yaitu Washil ibn Atha' dan 'Amr ibn Ubaid yang kemudian disebut kaum Mu'tazilah.

Washil sendiri adalah seorang yang telah memiliki bangunan intelektual pada zamannya. Antara Washil, Hasan al-Bashri dan 'Amr ibn Ubaid telah terjadi kesepakatan tentang qadar, begitu pula dalam masalah tauhid. Dalam hal tauhid mereka cenderung menekankan pada aspek *tanzih*-nya Tuhan (pembersihan antropomorfisme dari konsepsi ketuhanan).[18]

Jadi, ada hubungan antara Mu'tazilah golongan pertama, yaitu golongan yang mengasingkan diri dari kehidupan politik dengan

17. Lihat *The Encyclopedia of Religion* Vol. 5, h. 431.
18. Duncan B. MacDonald, *Development of Muslim Theologi, Jurisprudence and Constitusioni Theory*, New York: Russel & Russel, 1965, h. 12C.

Mu'tazilah golongan ke dua yaitu Mu'tazilah sebagai aliran teologi. Mu'tazilah golongan ke dua ini muncul dari kalangan Mu'tazilah golongan pertama.

Benar tidaknya tesis tersebut tidak menjadi bahasan pokok dalam tulisan ini. Yang jelas bahwa nama Mu'tazilah sebagai sebutan bagi aliran teologi rasional dan liberal dalam Islam timbul sesudah peristiwa Washil dengan Hasan al-Bashri di Bashrah dan kelompok Washil lah yang disebut sebagai Mu'tazilah. Dengan demikian dapat diketahui bahwa orang yang pertama membina aliran Mu'tazilah adalah Washil ibn Atha'.

Nama lengkap Washil adalah Abu Huzaifah Washil ibn Atha' al-Gazzal. Ia lahir di Madinah tahun 80 H/699-700 M pada masa pemerintahan khalifah Abdul Malik bin Marwan (65-86 H/684-705 M) dan wafat tahun 131 H, satu tahun menjelang keruntuhan Dinasty Bani Umayyah. Sekalipun ia lahir di Madinah, tapi ia adalah seorang maula (non-Arab) berdarah Iran. Bapaknya adalah seorang bekas tahanan perang dan memeluk agama Islam, kemudian dimerdekakan dan mendalami agama Islam di kota Nabi itu.[19]

Washil merupakan anggota suku Banu Dabban atau Banu Makhzum.[20] Pada usaianya yang ke 21 bertepatan dengan tahun 101 H, Washil pindah ke Bashrah dan mengikuti halaqah yang dipimpin Hasan al-Bashri. Dalam halaqah tersebut, ia bertemu dengan Jahm ibn Shafwan dan temannya.[21] Gibb menyebut bahwa temannya itu bernama Bashshar bin Burd. Washil memiliki hubungan yang erat dengan kedua orang tersebut sehingga sulit untuk dipisahkan.[22]

Washil mempunyai dua murid penting yang masing-masing bernama Bisyr ibn Sa'id dan Abu Usman al-Za'farani. Dari kedua murid inilah dua pemimpin lainnya, Abu al-Huzail al-'Allaf (752-484 M) dan Bisyr ibn Mu'tamar menerima ajaran-ajaran Washil. Bisyr sendiri kemudian menjadi pemimpin Mu'tazilah cabang Baghdad. Abu al-Huzail tetap

---

19. Joesoef Sou'yb, *Peranan Aliran I'tizal dalam Alam Pikiran Islam*, Jakarta: Pustaka al-Husna, 1982, h. 191.
20. H.A.R. Gibb dan JH. Kramos, *Shorter Encyclopedia of Islam*, Leiden: EJ. Brill, 1961, h. 631.
21. Muhammad Imarah, *Al-Islam wa Falsafah al-Hukm*, Kairo: Dar al-Syuruq, 1989, h. 156.
22. H.A.R. Gibb. *Loc. Cit.*

di Basrah dan tetap menjadi pemimpin ke dua dari cabang Basrah setelah Washil. Ia lahir pada tahun 135 H dan wafat pada tahun 235 H dan banyak berhubungan dengan filsafat Yunani. Pengetahuannya tentang filsafat melapangkan jalan baginya untuk menyusun dasar-dasar Mu'tazilah secara teratur. Pengetahuannya tentang logika membuat ia menjadi pendebat mahir dalam melawan golongan-golongan dari luar Islam.[23]

B. Ajaran Mu'tazilah

Ajaran dasar yang dibawa oleh Mu'tazilah adalah *al-Ushul al-Khamsah* atau lima ajaran dasar, yang oleh Harun Nasution disebut Pancasila Mu'tazilah. Orang yang diakui sebagai pengikut Mu'tazilah, hanyalah orang yang mengakui dan menerima kelima dasar tersebut. Orang yang menerima sebagian dari dasar-dasar tersebut tidak dapat dipandang sebagai orang Mu'tazilah. *Al-Ushul al-Khamsah* diberi urutan menurut pentingnya kedudukan tiap dasar, yaitu sebagai berikut:

1. *Al-Tauhid*
2. *Al-Adl*
3. *Al-Wa'd wa al-Wa'id*
4. *Al-Manzilah bain al-Manzilatain*
5. *Al-Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy an al-Munkar*[24]

Dua di antara kelima dasar tersebut, yaitu *Al-Tauhid* dan *Al-Manzilah bain al-Manzilatain* pertama kali dibawa oleh Washil ibn Atha', di samping dia juga membawa pemikiran tentang kebebasan berkehendak dan penolakan kesaksian orang yang terlibat dalam perang Shiffin dan perang Jamal.

Term *al-Ushul al-Khamsah* dibawa oleh Bisyr ibn al-Mu'tamar yang diambil dari dua sahabat Washil yaitu Bisyr ibn Sa'id dan Abu Usman al-Za'farani. Kemudian term ini menjadi sempurna ketika Abu al-Huzail al-Allaf menulis tentang *al-Ushul al-Khamsah* dalam sebagian pasal di kitabnya, bahkan Abu al-Ma'in al-Nasafi, pengarang kitab *Bahru al-Kalam* menyatakan bahwa Abu al-Huzail menyusun sebuah kitab tentang

---

23. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 45.
24. *Ibid*, h. 52

kemu'tazilahan yang diberi nama *al-Ushul al-Khamsah.* Pada waktu itu juga Ja'far ibn Harb, seorang pemikir Mu'tazilah, juga menulis kitab yang terkenal yang diberi nama *al-Ushul al-Khamsah.* Setelah itu, Qadli Abdul Jabbar menulis kitab *Syarh al-Ushul al-Khamsah.*[25]

Untuk lebih jelasnya tentang *al-Ushul al-Khamsah*, akan diuraikan dalam penjelasan berikut:

1. *Al-Tauhid*

Al-Tauhid merupakan ajaran dasar yang terpenting bagi Mu'tazilah, sehingga ditempatkan dalam urutan pertama dalam *al-Ushul al-Khamsah.* Sebenarnya seluruh umat Islam dari berbagai golongan teologi mengistimewakan dan memegang ajaran Tauhid dengan keyakinan bahwa tidak ada Tuhan selain Allah sendiri dan tidak ada sekutu baginya. Tetapi Mu'tazilah menginterpretasikan Tauhid secara spesifik.

Menurut Mu'tazilah, tauhid berarti mengakui keesaan Tuhan (sebagai lawan dari segala bentuk dualisme), menolak semua perumpamaan antara Allah dan makhluk-Nya (sebagai lawan dari antropomorfisme) dan tidak mengakui adanya sifat-sifat kekal yang melekat pada Tuhan.[26]

Untuk menjaga keesaan Tuhan menurut pandangan Mu'tazilah tersebut muncul pandangan-pandangan sebagai berikut:

a. Peniadaan Sifat Tuhan (*Nafyu al-shifah*)

Istilah yang digunakan untuk menunjuk sifat-sifat Tuhan adalah *ma'na* dan *sifah.* Kata *sifah* berasal dari kata kerja *wasaf,* "memerikan". *Isim masdar* dari *sifah* tidak terdapat dalam al-Qur'an. Kata atau istilah yang dipakai untuk memerikan Tuhan bukanlah *sifah*, melainkan nama-nama yang indah (*al-asma' al-Husna*). Kapan kata *sifah* sebagai pengganti *asma'* muncul dan siapa yang pertama kali menggunakannya, tidak diketahui dengan pasti. Yang jelas istilah *sifah* disinggung dalam riwayat berkenaan dengan pendiri aliran Mu'tazilah, Washil ibn Atha'.

---

25. Ali Sami' al-Nasysyar, *Nasy'at al Fikr al-Falsafi al-Islam*, Dar al-Maarif, 1966.
26. H.A.R. Gibb, *Op. Cit.* 1961, h. 421

Mu'tazilah menolak adanya sifat-sifat Tuhan. Paham peniadaan sifat Tuhan ini dibawa oleh Washil ibn Atha'. Ajaran peniadaan sifat Tuhan ini kelihatannya dibawa oleh Jahm ibn Shafwan karena Jahm berpendapat bahwa sifat-sifat yang ada pada manusia tak dapat diberikan kepada Tuhan, karena itu akan membawa kepada *antropomorfisme* yang dalam istilah Arab disebut *al-tajassum* atau *al-tasybih.*

Menurut Washil, sifat Tuhan sebenarnya bukanlah sifat yang mempunyai wujud tersendiri di luar zat Tuhan, tetapi sifat yang merupakan esensi Tuhan.[27] Kepada Tuhan tidak mungkin diberikan sifat yang mempunyai wujud tersendiri dan kemudian melekat pada zat Tuhan. Karena zat Tuhan bersifat *qadim* maka apa yang melekat pada zat itu bersifat *qadim* pula. Dengan demikian *sifah* adalah bersifat *qadim.* Maka jika Allah mempunyai sifat berarti ada yang qadim selain Allah. Padahal yang qadim itu hanya Tuhan. Ini menurut Washil akan membawa pada adanya dua Tuhan.[28] Iman dalam teologi Mu'tazilah mengambil bentuk: Tiada yang Qadim selain Allah. Oleh karena itu paham "banyak yang qadim" akan membawa kepada *syirik*, dan *syirik* dalam Islam adalah dosa terbesar yang tidak diampuni Tuhan. Untuk menghindari *syirik* inilah maka Washil mengatakan bahwa Tuhan tidak mempunyai sifat.[29]

Untuk menyesuaikan pendapat ini dengan ayat-ayat al-Qur'an yang menyebutkan adanya sifat-sifat Allah, Abu al-Huzail menjelaskan bahwa sifat-sifat itu bukanlah sifat yang berada di luar zat. Allah mengetahui bukan dengan sifat tapi dengan pengetahuan-Nya, dan pengetahuan-Nya itu adalah zat-Nya, Allah "berkuasa" dengan kekuasaan-Nya dan kekuasaan-Nya adalah Zat-Nya, Allah "hidup" dengan kehidupan dan kehidupan adalah zat-Nya. Pendapat itu diambil Abu al-Huzail dari para filosof yang berpegang bahwa Allah itu Esa dalam zat-Nya tanpa ada penjelasan apapun. Adapun sifat-sifat Tuhan itu bukanlah tambahan terhadap zat-Nya dalam bentuk entitas yang ada pada-Nya, tetapi sifat-sifat itu merupakan zat-Nya sendiri.[30]

27. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 44.
28. *Ibid*, h. 45
29. Harun Nasution, *Islam Rasional*, Bandung: Mizan, 2000, h. 130
30. Al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal, Aliran-Aliran Teologi dalam Islam*, Bandung: Mizan, 2004, h. 92.

Tetapi Qadli Abdul Jabbar menyanggah penyataan Abu al-Huzail dengan mengatakan bahwa Tuhan mengetahui bukan dengan pengetahuan-Nya tetapi dengan zat-Nya.[31]

Jadi, untuk memelihara keesaan (tauhid) Tuhan, kaum Mu'tazilah menolak sifat-sifat itu. Sifat-sifat tersebut kemudian mereka pandang hanya sebagai nama atau keadaan saja. Karena pemahaman keesaan yang demikian ketat inilah, maka kaum Mu'tazilah disebut sebagai "pendukung Keesaan Tuhan" (*ashab al-tauhid*).[32]

b. Menolak *Antropomorfisme*

Menurut Mu'tazilah, Tuhan Maha Esa jika Tuhan hanya betul-betul merupakan zat yang unik. Untuk itu mereka menekankan transendensi Tuhan yang absolut. Hal ini harus dipahami bahwa Tuhan bukanlah jasmani. Oleh karena itu Tuhan tidak memiliki atribut-atribut yang dimiliki oleh sifat-sifat jasmaniah seperti menempati ruang, bergerak dan sebagainya. Sebagai konsekuensinya, Mu'tazilah menolak segala bentuk antropomorfisme. Ayat-ayat al-Qur'an yang antropomorfis seperti 'tangan Tuhan', 'mata Tuhan' dan 'wajah Tuhan' mereka tafsirkan secara *majazi*.[33]

Dalam hal ini, Qadli Abdul Jabbar mengatakan bahwa Tuhan tidak dapat mempunyai badan materi, oleh karena itu, Ia tidak mempunyai sifat-sifat jasmani.[34]

c. Menolak Tuhan Dapat Dilihat.

Mu'tazilah berpendapat bahwa Tuhan tidak dapat dilihat dengan mata kepala karena bersifat immateri. Qadli Abdul Jabbar memberikan argumen bahwa seseorang melihat dengan indera. Indera bisa melihat sesuatu kalau sesuatu itu berada di hadapannya dan mengambil tempat. Tuhan tidak mengambil tempat; dengan demikain, Tuhan tidak dapat dilihat, sebab sesuatu yang dapat dilihat pasti mengambil tempat.[35] Di

---

31. Abdul Jabbar, *Syarh al-Ushul al-Khamsah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1965, h. 183.
32. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Vol. 4, Jakarta: PT Ichtiar Baru von Hoeve, h. 126
33. C.E. Boswort E van Donzel, *Encyclopedia of Islam*, Leiden: EJ. Brill, 1993, h. 788.
34. Abdul Jabbar, *Op. Cit.* 1965, h. 216.
35. *Ibid*, h. 248.

samping itu, jika Tuhan dapat dilihat dengan mata kepala, pasti Tuhan dapat dilihat sekarang di dunia ini.[36]

d. Menolak Qadimnya al-Qur'an

Dalam Islam ada keyakinan bahwa al-Qur'an telah ada sebelum diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW, dan bahkan sebelum penciptaan dunia. Kepercayaan tersebut berdasarkan tiga pernyataan al-Qur'an sendiri. Pertama, ia melukiskan dirinya sebagai "Bacaan yang sangat mulia, sebuah kitab yang tersusun" (Surat al-Waqi'ah:77-78); kedua al-Qur'an menggambarkan dirinya sebagai "Bacaan yang mulia yang (tersimpan) dalam *lauh mahfuz*" (Surat al-Buruj:22); dan ketiga, ia melukiskan dirinya sebagai "sebuah bacaan dalam bahasa Arab dan merupakan Induk Kitab (*umm al-kitab*)" (Surat Az-zukhruf: 3-4). Ketiga pernyataan di atas menimbulkan kepercayaan bahwa al-Qur'an telah diciptakan sebelum penciptaan dunia.

Dari sini muncul dua pendapat: *pertama*, yang percaya pada keabadian al-Qur'an, dalam arti al-Qur'an itu tidak diciptakan; *kedua*, yang percaya bahwa al-Qur'an adalah baru atau diciptakan.

Golongan yang kedua berpendapat bahwa al-Qur'an itu adalah ciptaan atau baru. Penolakan terhadap keabadian al-Qur'an bersamaan waktunya dengan penolakan terhadap sifat-sifat abadi Tuhan. Kaum Mu'tazilah merupakan kelompok yang menolak keabadian al-Qur'an ini.[37]

Kaum Mu'tazilah berpendapat bahwa al-Qur'an tidak bersifat qadim tetapi bersifat baharu. Qadli Abdul Jabbar memberikan argumen bahwa al-Qur'an tersusun dari huruf, ayat, dan surat. Bagian yang satu mendahului bagian yang lain. Dengan demikian tidak bisa dikatakan qadim, karena qadim itu tidak didahului yang lain.[38] Di samping itu, menurut kaum Mu'tazilah, kepercayaan kepada keabadian al-Qur'an bertentangan dengan konsepsi keesaan Tuhan.[39]

---

36. *Ibid*, h. 253.
37. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, h. 127-128.
38. Abdul Jabbar, *Op. Cit.* 1965, h. 531.
39. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, h. 128

2. *Al-Adl*

Ajaran dasar yang kedua adalah *al-Adl.* Semua umat Islam meyakini bahwa Tuhan itu maha adil, namun penafsiran tentang bagaimana keadilan Tuhan, berbeda-beda antara satu golongan dengan golongan lain. Bagi kaum Mu'tazilah, Tuhan Maha Adil berarti segala kehendak dan perbuatan Tuhan tidak bisa bertentangan dengan keadilan. Tuhan harus berbuat yang terbaik untuk makhluk-Nya, Dia tidak berbuat jahat dan tidak mentaqdirkan jahat pada makhluk-Nya.[40]

Qadli Abdul Jabbar menjelaskan bahwa yang dimaksud adil bagi Tuhan yaitu segala perbuatan Tuhan pasti bagus, tidak mungkin Tuhan berbuat buruk dan tidak bisa mengingkari yang wajib baginya. Tuhan tidak mungkin berdusta dalam beritanya, tidak sewenang-wenang dalam memberi hukuman, tidak memberi siksa pada anak seorang musyrik karena dosa ayahnya, tidak akan melahirkan mukjizat kepada pendusta, tidak akan membebankan kewajiban kepada hamba-Nya di luar kemampuan dan pengetahuan hamba-Nya. Tuhan akan menyiksa kepada orang yang berbuat maksiat dan memberi pahala surga kepada orang yang berbuat baik.[41]

Bagi Mu'tazilah Tuhan tidak mungkin melakukan perbuatan yang bertentangan dengan keadilan, seperti menyiksa orang yang berbuat baik dan memberi pahala kepada orang yang berbuat maksiyat. Dalam hal ini, Abu al-Huzail berpendapat bahwa Tuhan sebenarnya berkuasa untuk berbuat dlalim, tetapi mustahil Tuhan berbuat dlalim, karena akan membawa kepada kurang sempurnanya sifat Tuhan. Sementara al-Nazzam (801-835 M) berpendapat bahwa Tuhan bukan hanya mustahil untuk berbuat dlalim, tapi Tuhan tidak berkuasa untuk berbuat dlalim. Tidak dapat dikatakan mempunyai *qudrah* untuk berbuat yang salah dan jahat; perbuatan yang demikian tidak termasuk dalam kekuasaan Tuhan. Alasan yang dikemukakan al-Nazzam adalah bahwa kedlaliman hanya dilakukan oleh orang yang mempunyai cacat dan berhajat atau oleh orang yang tidak mempunyai pengetahuan. Tidak mempunyai pengetahuan dan ber-

---

40. TH. Houstma, *First Encyclopedia of Islam*, Leiden: EJ. Brill, 1987, h. 792
41. Abdul Jabbar, *Op. Cit.* 1965, h. 133.

hajat adalah sifat bagi yang tidak kekal. Dan Tuhan maha suci dari sifat-sifat yang demikian. Oleh karena itu, al-Nazzam berpendapat bahwa Tuhan tidak sanggup berbuat yang tidak baik.[42]

Dari dasar *al-Adl* ini timbullah persoalan-persoalan yang merupakan konsekuensi logis dari sifat adilnya Tuhan, yaitu sebagai berikut:

a. Perbuatan Manusia

Menurut Mu'tazilah, Tuhan tidak menciptakan perbuatan manusia.[43] Manusia melakukan perbuatannya sendiri terlepas dari kehendak dan kekuasaan Tuhan.[44] Paham ini berasal dari kaum Qadariyah yang dibawa ke Mu'tazilah pertama kali oleh Washil ibn Atha'. Menurut Washil, Tuhan bersifat adil dan bijaksana. Dia tidak dapat berbuat jahat dan dlalim. Tidak mungkin Tuhan menghendaki supaya manusia berbuat hal-hal yang bertentangan dengan perintah-Nya. Dengan demikian manusia sendirilah sebenarnya mewujudkan perbuatan baik dan perbuatan jahat, iman dan kufur, kepatuhan dan ketidakpatuhan kepada Tuhan. Atas perbuatan-perbuatannya ini, manusia memperoleh balasan.[45]

Dalam hal ini, Mu'tazilah berpendapat bahwa yang diciptakan Tuhan hanyalah benda-benda materi; adapun *al-a'rad* atau *accidents* adalah kreasi benda-benda materi itu sendiri, dalam bentuk natur seperti pembakaran oleh api dan pemanasan oleh matahari atau dalam bentuk pilihan (*ikhtiar*) seperti antara gerak dan diam, berkumpul dan berpisah yang dilakukan oleh binatang. Dengan demikian, menurut Mu'tazilah, perbuatan-perbuatan jasmani manusia timbul sesuai dengan kehendak natur, sehingga kebebasan manusia hanya dibatasi oleh hukum alam. Yang membatasi kebebasan manusia adalah hukum alam yang melekat pada benda materi, bukan ketentuan Tuhan. Hal ini menunjukkan bahwa Mu'tazilah sangat mempercayai adanya hukum alam.[46]

Jadi dalam pandangan Mu'tazilah, manusia benar-benar bebas untuk memilih perbuatannya, baik atau buruk selama tidak bertentangan

---

42. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 47-48.
43. Abdul Jabbar, *Op. Cit.* 1965, h. 323.
44. Mahmud Muhammad Mazru'ah, *Tarikh al-Firaq al-Islamiyah*, Kairo: Dar al-Mannar, 1991, h. 122.
45. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 43
46. *Ibid*, h. 49.

dengan hukum alam. Atas perbuatannya itu manusia berhak menerima balasan. Itulah keadilan Tuhan. Tuhan tidak dapat dikatakan adil, kalau Ia menghukum manusia yang berbuat buruk bukan atas kemauannya sendiri, tapi atas paksaan atau *taqdir* Tuhan. Dengan demikian, Mu'tazilah berpaham Qadariyah dalam hal perbuatan manusia.

Untuk mendukung pendapat itu, kaum Mu'tazilah mengemukakan beberapa ayat al-Qur'an, di antaranya adalah:

1. Surat al-Kahf ayat 29;

   وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ

   Artinya: "*Katakanlah: kebenaran datang dari Tuhanmu, maka barang siapa yang ingin (beriman) maka hendaklah ia beriman, dan barang siapa yang ingin (kafir) maka biarlah ia kafir.*"

2. Surat Fushshilat ayat 40:

   ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

   Artinya: "*Berbuatlah apa yang kamu kehendaki, sesungguhnya Dia Maha melihat apa yang kamu kerjakan.*"

3. Surat al-Ra'du ayat 11:

   إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ

   Artinya: "*Sesungguhnya Allah tidak akan merubah keadaan suatu kaum sehingga mereka merubah suatu keadaan yang ada pada diri mereka sendiri.*"

Mengenai Surat al-Insan ayat 30 yang menyatakan bahwa manusia tidak menghendaki kecuali yang dikehendaki Allah, Mu'tazilah menafsirkan bahwa Tuhan memerintahkan kepada hamba-Nya supaya perbuatan-perbuatan itu dilakukan.[47]

---

47. *Ibid*, h. 51.

b. *Al-Shalah wa al-Ashlah*

Tuhan mempunyai tujuan dalam perbuatan-Nya. Tujuannya adalah untuk kepentingan manusia, maka Tuhan berbuat untuk kebaikan manusia.[48] Dari postulat ini kaum Mu'tazilah mempunyai keyakinan bahwa Tuhan wajib berbuat baik bahkan yang terbaik bagi manusia (*al-Shalah wa al-ashlah*).

Menurut kaum Mu'tazilah, mustahil bagi Tuhan bertindak dlalim dan berdusta terhadap manusia. Perbuatan demikian mengandung arti tidak baik, dan Tuhan sebagai zat Yang Maha Sempurna tidak bisa berbuat yang tidak baik. Perbuatan-Nya semuanya wajib bersifat baik.[49]

c. **Pengiriman Rasul**

Satu ajaran lain yang dekat hubungannya dengan *al-Shalah wa al-ashlah* adalah paham *lutf* atau rahmat Tuhan. Menurut Mu'tazilah, Tuhan wajib menurunkan *lutf* kepada manusia. Yang dimaksud *lutf* ialah semua hal yang akan membawa manusia kepada ketaatan dan yang akan menjauhkan manusia dari maksiat. Dengan demikian, Tuhan berkewajiban mengirim rasul atau nabi untuk membawa petunjuk bagi manusia.[50]

Meskipun menurut Mu'tazilah akal mempunyai kudukan yang tinggi, namun pengiriman rasul ini wajib karena akal manusia mempunyai kemampuan yang terbatas.[51] Akal memang dapat mengetahui kewajiban manusia berterima kasih kepada Tuhan, tetapi tidak mengetahui cara atau ritual berterima kasih itu. Ibadah diketahui bukan melalui akal tetapi melalui wahyu yang dibawa oleh Rasul. Dalam soal baik dan jahat, atau wajib dan haram, akal juga tidak dapat mengetahui semuanya. Di sinilah perlunya pengiriman rasul.[52] Di samping itu, pengiriman rasul yang membawa wahyu ini berfungsi untuk memperingatkan manusia akan kewajiban-kewajibannya terhadap Tuhan.[53]

---

48. Ahmad Amin, *Dluha al-Islam* Jilid III, Kairo: Maktabah al-Nahdah, h. 45
49. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 49
50. *Ibid*, h. 54.
51. Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, Jakarta: UI Press, 1987, h. 58
52. Harun Nasution, *Op. Cit.* 2000, h. 133
53. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1987, h. 62.

3. *Al-Wa'd wa al-Wa'id*

Al-Wa'd adalah janji Allah untuk memberi pahala kepada orang-orang yang taat.[54] Sedang *al-Wa'id* adalah ancaman, yaitu ancaman Allah untuk menyiksa orang-orang yang berbuat maksiat.[55]

Bagi Mu'tazilah, Tuhan wajib memberi upah kepada orang yang berbuat baik dan wajib menghukum orang yang jahat di akhirat. *Al-Wa'd wa al-Wa'id* ini ada kaitannya dengan *al-adl,* dalam arti bahwa Tuhan tidak akan adil kalau tidak memberi pahala kepada orang yang berbuat baik dan tidak menghukum orang yang berbuat jahat. Dan tidaklah adil jika Tuhan tidak menepati janji-Nya.[56]

Lebih lanjut, Qadli Abdul Jabbar menjelaskan pengertian *al-kadzb* dan *al-khalf. Al-kadzb* adalah setiap berita yang tidak sesuai dengan kenyataan. Sedang *al-khalf* adalah apabila seseorang menyatakan akan melakukan sesuatu pada masa mendatang tapi kemudian ia tidak melakukannya. Jika ini terjadi pada Allah berarti Allah pembohong besar. Hal ini mustahil terjadi pada Allah.[57]

Mengetahui adanya *Al-Wa'd wa al-Wa'id* adalah mengetahui bahwa Allah menjanjikan pahala kepada orang yang taat dan mengancam akan memberi siksaan kepada orang yang berbuat maksiat. Allah pasti akan menepati janji dan ancaman-Nya, dan tidak berwenang untuk ingkar dan berdusta.[58]

4. *Al-Manzilah bain al-Manzilatain*

Al-Manzilah bain al-Manzilatain yaitu teori "posisi tengah" yang dirumuskan oleh Washil ibn Atha' mengenai seorang muslim yang melakukan dosa besar. Bagi Mu'tazilah, sebagaimana Hanbaliyah dan Shahibul Hadits lainnya, iman tidak hanya setia pada dogma Islam tapi termasuk 'amal perbuatan'. Mereka mendefinisikan iman sebagai "totalitas ketaatan kepada Tuhan dalam bentuk perbuatan" (*jami' al-tha'at*).[59]

---

54. Abdul Jabbar, *Op. Cit.* 1965, h. 134.
55. *Ibid*, h. 135.
56. Harun Nasution, *Op. Cit*, 2000, h. 136
57. Abdul Jabbar, *Op. Cit.* 1965, h. 135.
58. *Ibid*, h. 136.
59. CE. Borswort E. van Donzel, *Op. Cit.* 1993, h. 791.

Oleh karena itu, seorang muslim yang melakukan dosa besar tidak dapat disebut mukmin, juga tidak bisa disebut kafir karena sebutan kafir hanya layak untuk orang yang mempercayai ajaran yang bertentangan dengan ajaran Islam.

Menurut Qadli Abdul Jabbar, orang muslim yang melakukan dosa besar tidak bisa disebut mukmin, tidak bisa disebut kafir dan bukan pula munafiq, karena munafiq adalah sebutan yang cocok untuk orang yang menyembunyikan kekufuran di balik penampilannya yang kelihatan Islam. Sebutan yang cocok untuk orang muslim yang melakukan dosa besar adalah fasiq.[60]

Karena bukan mukmin, ia tidak dapat masuk surga, dan karena bukan kafir, ia sebenarnya tidak mesti masuk neraka. Orang fasiq seharusnya ditempatkan di luar surga dan di luar neraka. Tapi karena di akhirat tidak ada tempat lain selain surga dan neraka, maka pelaku dosa besar ditempatkan di neraka tapi dengan siksaan yang lebih ringan dari siksaan yang diberikan kepada orang kafir.[61]

5. *Al-Amr bi al-Ma'ruf wa al-nahyu an al-Munkar*

Al-Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahyu an al-Munkar adalah perintah berbuat baik dan larangan berbuat jahat. Ajaran dasar ke lima ini mempunyai hubunganya yang erat dengan pembinaan moral. Bahwa kaum Mu'tazilah mementingkan pembinaan moral dapat dilihat dari pengertian mereka tentang iman. Iman bagi mereka tidak cukup hanya dengan pengakuan. Iman bagi mereka ialah pengakuan yang harus diikuti oleh perbuatan-perbuatan baik. Orang beriman tapi berbuat jahat, bagi mereka tidak luput dari neraka. Orang yang akan masuk surga ialah orang yang imannya tercermin dalam perbuatan-perbuatan dan kelakuan baik. Untuk membina moral umat, mereka berpendapat bahwa *Al-Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahyu an al-Munkar,* suatu bentuk dari kontrol sosial wajib dijalankan.[62]

---

60. Abdul Jabbar, *Op. Cit.* 1965, h. 138
61. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 55.
62. Harun Nasution, *Op. Cit,* 2000, h. 136

Qadli Abdul Jabbar merinci antara pelaksanaan *amar ma'ruf* dan *nahyu munkar*. Pelaksanaan *amar ma'ruf* cukup dengan memerintahkannya saja, tidak harus melaksanakan untuk melakukan yang ma'ruf. Lain halnya dengan *nahyu munkar*, orang tidak cukup melarang saja ketika syarat-syaratnya terpenuhi. Larangan itu harus benar-benar terealisasi, yakni sampai orang berhenti melakukan kemungkaran. Tahap awal pelarangannya adalah dengan perkataan yang lunak, kalau tidak cukup maka dengan perkataan yang keras, apabila masih tidak berhasil, maka dengan pukulan. Apabila tetap tidak berhasil maka dengan memeranginya sampai ia meninggalkan kemungkaran.[63]

Meskipun *Al-Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahyu an al-Munkar* itu wajib, namun tidak boleh dilakukan secara sembarangan. Qadli Abdul Jabbar mengemukakan persyaratan yang harus dipenuhi oleh orang yang akan melaksanakan *amar ma'ruf nahyu munkar*. Apabila tidak dipenuhi persyaratan itu, maka ia gugur kewajiban melaksanakannya. Adapun persyaratan tersebut adalah sebagai berikut:

1. Mengetahui perbuatan yang diperintahkan itu benar-benar ma'ruf dan yang dilarang benar-benar munkar.
2. Mengetahui perbuatan yang munkar telah dilakukan dan nyata.
3. Mengetahui bahwa pelaksanaannya tidak mengakibatkan madlarat yang lebih besar.
4. Mengetahui atau mempunyai dugaan kuat bahwa pelaksanannya akan membawa pengaruh dan berhasil.
5. Mengetahui atau mempunyai dugaan kuat bahwa pelaksanaannya tidak akan mengakibatkan kerusakan harta dan jiwa.[64]

Apabila syarat-syarat tersebut di atas dilaksanakan secara konsisten, tentunya kewajiban untuk *amar ma'ruf* dan *nahyu munkar*, tidak akan menimbulkan tindakan anarkis yang membabi buta, karena *amar ma'ruf nahyu munkar* tidak boleh dilaksanakan hanya berdasarkan dugaan-dugaan yang belum jelas serta tidak boleh dilakukan dengan membuat kerusakan apalagi sampai menimbulkan korban jiwa.

---

63. Abdul Jabbar, *Op. Cit.* 1965, h. 744-745
64. *Ibid*, h. 142-143

Dalam sejarah memang tercatat bahwa kaum Mu'tazilah pernah menggunakan kekerasan dalam menyiarkan ajaran mereka. Ajaran yang mereka paksakan adalah paham bahwa al-Qur'an tidak bersifat *qadim*, tetapi baru dan diciptakan. Kekerasan itu terjadi pada masa pemerintahan al-Makmun (813-833 M). Bagi al-Makmun, orang yang mempunyai paham *syirk* tidak dapat dipakai untuk menempati posisi penting dalam pemerintahan. Oleh karena itu, ia mengirim instruksi kepada para Gubernurnya untuk mengadakan ujian terhadap pemuka-pemuka dalam pemerintahan dan kemudian juga terhadap pemuka-pemuka yang berpengaruh dalam masyarakat. Peristiwa ini dikenal dengan nama *mihnah* atau *inquisition.*

Namun, peristiwa *mihnah* tersebut perlu dicermati dengan arif, bahwa hal itu terjadi atas instruksi al-Makmun sebagai penguasa politik yang dilaksanakan oleh para Gubernur sebagai bawahan khalifah, bukan oleh para ulama Mu'tazilah. Tindakan berlebihan yang dilakukan oleh bawahan dalam melaksanakan instruksi atasan adalah suatu hal yang biasa terjadi dalam dunia politik karena mereka ingin menunjukkan keloyalan terhadap atasan. Di samping itu, kebijakan ini, menurut analisis Watt sebagaimana yang dikutip Fathimah Usman, dilakukan oleh al-Makmun dalam rangka memperlemah pengaruh ulama konstitusionalis dan mengangkat pamor otokratik yang kharismatis yang mampu memimpin dengan tidak hanya bergantung pada supremasi syari'ah.[65]

Jadi, kekerasan yang dilakukan oleh kaum Mu'tazilah tersebut lebih banyak bermuatan politis dan bukan murni bertujuan untuk menyiarkan paham Mu'tazilah.

Selain membawa paham-paham tersebut di atas, Mu'tazilah juga membawa paham-paham lainnya, di antaranya adalah:

a. Fungsi Akal dan Wahyu

Ilmu Kalam adalah ilmu yang secara khusus membahas tentang masalah ketuhanan serta berbagai masalah yang berkaitan dengannya berdasarkan dalil-dalil yang meyakinkan. Dalil yang digunakan dalam Ilmu Kalam bersumber dari wahyu dan akal.

---

65. Fathimah Usman, *Wahdat al-Adyan, Dialog Pluralisme Agama*, Yogyakarta: LKIS, 2002, h. 38.

Pada zaman Arab pra Islam, kata *al-aqlu* berarti kecerdasan praktis (*practical intelligence*) yang berarti kecakapan memecahkan masalah. Jadi, orang yang berakal adalah orang yang mempunyai kecakapan untuk menyelesaikan masalah, ketika dihadapkan pada problem dan kemudian dapat melepaskan diri dari bahaya yang dihadapi.[66] Sedangkan pada masa Islam, terutama setelah masuknya pengaruh Filsafat Yunani, kata *al-aqlu* mengalami perubahan makna. Pada masa ini kata *al-aqlu* mengandung arti yang sama dengan kata Yunani *nous* yang mempunyai arti daya berpikir yang terdapat di dalam jiwa manusia.[67]

Sedangkan wahyu adalah sesuatu yang disampaikan oleh Allah berupa kalam-kalam-Nya yang dipastikan kebenarannya.[68] Dalam kata wahyu ini mengandung arti penyampaian firman Allah kepada orang pilihan-Nya agar diteruskan kepada umat manusia untuk dijadikan pedoman hidup.[69]

Dalam Islam, yang dimaksud wahyu adalah al-Qur'an, baik isi maupun teks dari ayat-ayat yang terkandung dalam al-Qur'an. Sedangkan penafsiran bukanlah wahyu, melainkan hasil ijtihad.[70]

Dalam ilmu kalam, wahyu dijadikan sebagai dasar akidah yang harus diyakini. Sedang akal dijadikan alat untuk mencari argumentasi yang menjelaskan dan menguatkan kebenaran wahyu.

Oleh karena itu, semua aliran Ilmu kalam mengakuai peranan akal dan wahyu tersebut. Hanya saja masing-masing aliran memberi porsi yang berbeda-beda terhadap kemampuan dan fungsi keduanya dalam mengetahui empat hal, yaitu:

1) Mengetahui Tuhan
2) Mengetahui kewajiban mengetahui Tuhan
3) Mengetahui baik dan jahat
4) Mengetahui kewajiban mengerjakan perbuatan baik dan kewajiban menjauhi perbuatan jahat.[71]

---

66. Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran*, Tokyo: The Keio Institute and Linguistic Studies, h. 65
67. *Ibid*, h. 66
68. Abu Bakar al-Jazari, *Aqidah al-Mukmin*, Kairo: dar al-Kutub al-Salafiyah, h. 204
69. Al-Zarqani, *Manahil al-Irfan fi Ulum al-Qur'an*, jilid I, Kairo: Isa al-Babi al-Halabi, h. 63.
70. Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, Jakarta: UI Press, h. 1
71. M. Yunan Yusuf, *Op. Cit.* 1990, h. 33.

Bagi kaum Mu'tazilah, segala pengetahuan dapat diperoleh dengan perantaraan akal, dan kewajiban-kewajiban dapat diketahui dengan pemikiran yang mendalam. Dengan demikian berterima kasih kepada Tuhan sebelum turunnya wahyu adalah wajib. Baik dan jahat dapat diketahui oleh akal, demikian pula kewajiban mengerjakan yang baik dan menjauhi yang jahat, dapat diketahui oleh akal.[72]

Dalam kaitan ini, Abu al-Huzail menyatakan bahwa sebelum datangnya wahyu, seorang mukallaf wajib mengetahui adanya Tuhan tanpa keraguan sedikitpun. Jika ia tidak berterimakasih kepada Tuhan, maka akan mendapatkan hukuman. Ia juga wajib mengetahui perbuatan yang baik dan buruk dan oleh karenanya, ia berkewajiban mengerjakan yang baik seperti jujur dan adil serta menjauhi perbuatan yang buruk seperti berdusta dan dlalim.[73]

Untuk memperkuat pendapat tersebut, kaum Mu'tazilah merujuk pada ayat-ayat al-Qur'an, di antaranya adalah sebagai berikut:

1) Surat Fushshilat ayat 53:

سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ

Artinya: "*Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda Kami di segala penjuru dan di dalam diri mereka sendiri sehingga jelas bagi mereka bahwa Dia itu adalah benar. Tidakkah cukup bahwa Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu*".

2) Surat al-Ghasyiyah ayat 17:

أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ

Artinya: "*Maka apakah mereka tidak memperhatikan unta bagaimana dia diciptakan*".

---

72. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 80.
73. Al-Syahrastani, *Op. Cit.* 2004, h. 95.

Kedua ayat di depan mengisyaratkan bahwa Allah telah mewajibkan perenungan dan pemikiran terhadap ciptaan-Nya agar diketahui bahwa Dia Maha Pencipta. Ini berarti bahwa ayat-ayat tersebut menunjukkan bahwa beriman kepada Allah adalah wajib sejak sebelum turunnya wahyu. Karena manusia dengan kemampuan akalnya dapat mengetahui bahwa kekufuran itu adalah haram, karena kekufuran itu sesuatu yang dibenci oleh Allah. Oleh sebab itu dengan kemampuan akalnya manusia mampu mengetahui bahwa beriman kepada Allah itu adalah wajib.[74]

Meskipun akal mampu mengetahui empat masalah tersebut di atas, bukan berarti menurut Mu'tazilah wahyu tidak diperlukan lagi. Keterangan-keterangan yang diberikan oleh pemuka-pemuka Mu'tazilah menegaskan bahwa akal tidak mengetahui segala hal.[75] Akal memang dapat mengetahui adanya Tuhan dan kewajiban berterima kasih kepada-Nya, tetapi akal tidak dapat mengetahui bagaimana cara berterimakasih kepada Tuhan. Wahyulah yang menerangkan kepada manusia bagaimana cara yang tepat menyembah Tuhan.[76]

Akal masih memerlukan pertolongan wahyu untuk mengetahui perincian dari apa yang dapat diketahui secara garis besar.[77] Dalam soal baik dan buruk misalnya, akal tidak dapat mengetahui semua hal yang baik dan buruk. Akal hanya bisa mengetahui sebagian dari yang baik dan sebagian dari yang buruk. Bahkan menurut Qadli Abdul Jabbar, akal dapat mengetahui kewajiban-kewajiban hanya dalam garis besarnya saja, tetapi tidak sanggup mengetahui perinciannya, baik mengenai hidup manusia di akhirat nanti maupun mengenai hidup manusia di dunia.[78]

Dengan demikian, kaum mu'tazilah tidak berpendapat bahwa manusia bisa mengatur hidupnya hanya dengan satu akal saja, tanpa bantuan wahyu. Wahyu, bagi kaum Mu'tazilah, sungguhpun mereka memberi kedudukan yang tinggi pada akal, tetapi mempunyai kedudukan yang sangat penting. Dan tidak benar bahwa mereka memberi kedudukan yang lebih tinggi kepada akal dari pada wahyu. Al-Qur'an dalam teksnya

---

74. M. Yunan Yusuf, *Op. Cit.* 1990, h. 65.
75. Harun Nasution, *Op. Cit.* 2000, h. 133.
76. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 96
77. Harun Nasution, *Op. Cit.* 2000, h. 133.
78. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 97

bagi mereka mutlak benar dan wajib dipercayai kebenarannya. Sebagai pemeluk Islam, mereka tidak ada yang menentang dan meragukan kebenaran al-Qur'an.[79]

Jika teks al-Qur'an yang tidak sesuai dengan akal, maka kaum Mu'tazilah mentakwilkan teks al-Qur'an tersebut. Dalam hal ini, Qadli Abdil Jabbar memberikan penjelasan dalam pandangannya tentang adanya ayat *muhkamat* dan *mutasyabihat.* Ayat-ayat yang hanya mengandung satu pengertian yang sesuai dengan dalil-dalil akal ditetapkan sebagai ayat *muhkamat,* sementara yang mengandung dua pengertian atau lebih yang berbeda, ditetapkan sebagai ayat *mutasyabihat.* Menurut 'Abd al-Jabbâr yang menjadi standar tolak ukur yang paling kuat dalam menentukan ke-*muhkaman* dan ke-*mutasyabihan* al-Qur'an adalah dalil-dalil akal.[80]

Oleh karena itu, jika ada teks al-Qur'an yang bertentangan dengan akal, menurut Mu'tazilah, itu hanya lahirnya saja, yaitu antara akal dan arti *lafdzi* dari teks al-Qur'an. Kalau arti *lafdzi* ditinggalkan dan diambil arti *majazi* atau metaforis, pertentangan yang ada itu akan hilang dengan sendirinya. Umpamanya teks al-Qur'an yang mengatakan bahwa Tuhan mempunyai tangan dan kursi. Tetapi akal berpendapat bahwa Tuhan tidak mempunyai tangan dan kursi, karena Tuhan tidak berbentuk jasmani seperti manusia. Dengan demikian arti *lafdzi* dari tangan dan kursi mengambil arti metaforis, yaitu kekuatan atau kekuasaan yang terkandung dalam kata tangan dan kursi. Pertentangan antara akal dan wahyu sebenarnya tidak ada. Tuhan memang tidak mempunyai tangan dan kursi, tetapi Tuhan mempunyai kekuasaan.[81]

b. Kekuasaan dan Kehendak Mutlak Tuhan

Tuhan sebagai pencipta alam semesta adalah zat yang berkuasa dan berkehendak. Karena kekuasaan dan kehendak-Nya tidak ada yang melebihi lagi maka Ia disebut Maha Berkuasa dan Maha Berkehendak. Inilah makna umun yang dianut dalam memahami apa yang dimaksud dengan kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan.

---

79. Harun Nasution, *Op. Cit.* 2000, h. 134.
80. Abdul Jabbar, *Mutasyâbih al-Qur'ân Juz I.* Kairo: Dar al-Turats, tt, h. 7
81. Harun Nasution, *Op. Cit.* 2000, h. 134.

Namun dalam sejarah perkembangan ilmu kalam, terdapat perbedaan konsep tentang kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan ini. Didasari oleh perbedaan pemahaman terhadap kekuatan akal, fungsi wahyu, kebebasan serta kekuasaan manusia dalam mewujudkan kehendak dan perbuatannya, konsep tentang kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan pun berbeda.[82]

Kaum Mu'tazilah—sebagai aliran rasional yang berpendapat bahwa akal mempunyai daya besar dan manusia bebas serta berkuasa atas kehendak dan perbuatannya—berpendapat bahwa kekuasaan dan kehendak Tuhan pada hakekatnya tidak lagi bersifat mutlak semutlak-mutlaknya.[83]

Bagi Mu' tazilah, kekuasaan dan kehendak Tuhan telah dibatasi oleh beberapa hal, yaitu:

1) Kebebasan manusia dalam berkehendak dan berbuat
2) Keadilan Tuhan
3) Kewajiban-kewajiban Tuhan terhadap manusia
4) Natur atau hukum alam.[84]

Di atas sudah dijelaskan bahwa menurut Mu'tazilah, Tuhan tidak menciptakan perbuatan manusia. Manusia melakukan perbuatannya sendiri terlepas dari kehendak dan kekuasaan Tuhan. Dengan kebebasan berkehendak dan berbuat itu, manusia dapat menentukan pilihan hidupnya sendiri. Karena adanya kebebasan itu pula yang menyebabkan manusia bertanggungjawab atas perbuatannya. Konsekuensinya adalah, berbuat baik akan mendapat pahala dan berbuat buruk akan mendapatkan hukuman. Pendapat ini didasarkan pada firman Allah dalam Surat Fushshilat ayat 46:

مَّنْ عَمِلَ صَـٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّـٰمٍ لِّلْعَبِيدِ

82. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 79.
83. *Ibid*, h. 118.
84. *Ibid*, h. 119.

Artinya: "*Barang siapa yang mengerjakan amal yang shalih maka untuk dirinya sendiri dan barangsiapa mengerjakan perbuatan jahat maka akibatnya untuk dirinya sendiri pula. Dan sekali-kali Tuhanmu tidak akan berbuat dlalim kepda hamba-Nya.*"

Oleh karena itu, Tuhan tidak akan berkuasa untuk menentukan nasib atau memberi balasan kepada seseorang tanpa melihat perbuatan manusia itu sendiri.

Kekuasaan dan kehendak Tuhan juga sudah dibatasi oleh sifat keadilan Tuhan sendiri. Keadilan Tuhan ini ada kaitannya dengan kebebasan manusia untuk berkehendak dan berbuat. Karena manusia bebas untuk melakukan perbuatan, maka manusia harus bertanggung jawab atas perbuatannya itu sendiri, sehingga pahala dan hukuman sesungguhnya adalah kehendak manusia sendiri.

Tuhan akan dikatakan adil jika Tuhan menepati janji-janji-Nya untuk memberi pahala kepada orang yang berbuat baik dan memberi siksa kepada orang yang berbuat buruk. Tuhan juga sudah menyatakan bahwa Dia tidak akan mengingkari janji-janji-Nya, sebagaimana firman-Nya dalam surat Ali Imran ayat 9:

رَبَّنَآ إِنَّكَ جَامِعُ ٱلنَّاسِ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ

Artinya: "*Ya Tuhan kami, sesungguhnya Engkau akan mengumpulkan manusia untuk (menerima pembalasan) pada hari yang tidak ada keraguan padanya. Sesungguhnya Allah tidak akan mengingkari janji*".

Bagi kaum Mu'tazilah, Tuhan Maha Adil berarti segala kehendak dan perbuatan Tuhan tidak bisa bertentangan dengan keadilan. Tuhan tidak mungkin berdusta dalam beritanya, tidak sewenang-wenang dalam memberi hukuman.

Bagi Mu'tazilah Tuhan tidak mungkin melakukan perbuatan yang bertentangan dengan keadilan, seperti menyiksa orang yang berbuat baik

dan memberi pahala kepada orang yang berbuat maksiat. Dalam hal ini, Abu al-Huzail berpendapat bahwa Tuhan sebenarnya berkuasa untuk berbuat dlalim, tetapi mustahil Tuhan berbuat dlalim, karena akan membawa kepada kurang sempurnanya sifat Tuhan. Sementara al-Nazzam berpendapat bahwa Tuhan bukan hanya mustahil untuk berbuat dlalim, tapi Tuhan tidak berkuasa untuk berbuat dlalim. Tuhan tidak dapat dikatakan mempunyai *qudrah* untuk berbuat yang salah dan jahat; perbuatan yang demikian tidak termasuk dalam kekuasaan Tuhan. Alasan yang dikemukakan al-Nazzam adalah bahwa kedlaliman hanya dilakukan oleh orang yang mempunyai cacat dan berhajat atau oleh orang yang tidak mempunyai pengetahuan. Tidak mempunyai pengetahuan dan berhajat adalah sifat bagi yang tidak kekal. Dan Tuhan maha suci dari sifat-sifat yang demikian. Oleh karena itu al-Nazzam berpendapat bahwa Tuhan tidak sanggup berbuat yang tidak baik.[85]

Di samping itu, jika Tuhan berbuat dlalim seperti menyiksa orang yang berbuat baik dan memberi pahala surga kepada orang yang berbuat jahat, maka berarti Tuhan ingkar janji, dan jika Tuhan ingkar janji, maka dustalah firman Tuhan tersebut di atas. Padahal tidak mungkin Tuhan berdusta.

Selanjutnya, Mu'tazilah juga berpendapat bahwa Tuhan mempunyai kewajiban-kewajiban terhadap manusia, seperti kewajiban menepati janji-janji-Nya, kewajiban mengirim rasul-rasul untuk memberi petunjuk kepada manusia, kewajiban memberi rizki kepada manusia dan sebagainya. Kewajiban-kewajiban tersebut dapat disimpulkan dalam satu kewajiban, yaitu berbuat baik dan terbaik bagi manusia (*al-Shalah wa al-Ashlah*).[86]

Karena Tuhan mempunyai kewajiban berbuat baik dan terbaik bagi manusia maka menurut Mu'tazilah, mustahil bagi Tuhan bertindak dlalim dan berdusta terhadap manusia. Perbuatan demikain mengandung arti tidak baik, dan Tuhan sebagai zat Yang Maha Sempurna tidak bisa berbuat yang tidak baik. Perbuatan-Nya semuanya wajib bersifat baik.[87]

---

85. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 47-48.
86. *Ibid*, h. 128
87. *Ibid*, h. h. 47

Di samping itu, Tuhan menurut Mu'tazilah tidak akan memberikan kepada manusia beban yang tak dapat dipikul, karena hal ini di samping bertentangan dengan prinsip berbuat baik dan terbaik pada manusia, juga bertentangan dengan keadilan Tuhan.[88]

Selain itu, hal lain yang juga membatasi kekuasaan dan kehendak Tuhan adalah hukum alam (*sunnatullah*). Sunnatullah merupakan kehendak Allah yang tidak dapat dirubah oleh siapapun. Bahkan al-Qur'an sendiri menegaskan bahwa sunnatullah tersebut tidak akan pernah berubah sampai kapanpun, sebagaimana terdapat dalam Surat al-Fath ayat 23:

سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا

Artinya: "*Sebagai sunnatullah yang telah berlaku sejak dahulu, kamu sekali-kali tidak akan menemukan perubahan bagi sunnatullah itu.*"

Begitu pula dalam Surat al-Fathir ayat 43 ditegaskan:

فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا

Artinya: "*Maka sekali-kali kamu tidak akan mendapat penggantian bagi sunnatullah, dan sekali-kali tidak (pula) akan menemui penyimpangan pada sunnatullah*"

Tetapnya hukum alam atas kehendak Tuhan itu mengakibatkan kehendak Tuhan terhadap alam tunduk pada hukum-hukum alam yang sudah ditetapkan oleh Tuhan sendiri.

Menurut Mu'ammar, Tuhan tidak menciptakan aksiden apapun. Tuhan hanyalah menciptakan jasad-jasad, sedangkan aksiden hanyalah produk (*ikhtira'at*) jasad itu sendiri, baik melalui tabiat, seperti sifat membakar yang dikeluarkan oleh api atau panas oleh matahari, maupun melalui pilihan, seperti gerak dan diam, pemaduan dan pemisahan yang dihasilkan oleh makhluk hidup.

Selanjutnya Tuhan digambarkan berkuasa hanya atas substansi, sedangkan terhadap aksiden, Tuhan tidak bisa dipandang berkuasa. Ia tidak menciptakan kehidupan maupun kematian, kesehatan maupun rasa

88. *Ibid*, h. 129.

sakit, kekuatan maupun kelemahan, karena semua itu adalah tindakan substansi menurut tabiatnya sendiri. Kehancuran sebuah jasad adalah tindakan jasad melalui tabiatnya. Keberhasilan sebuah benih ataupun kegagalannya adalah tindakan si benih itu sendiri. Selanjutnya, menurut Mu'ammar, Tuhan tidak punya pengaruh ataupun tindakan atas aksiden. Tuhan tidak menciptakan kehidupan maupun kematian. Tuhan dalam menciptakan dunia hanyalah menciptakan atom-atom yang kemudian bergabung membentuk jasad. Dalam setiap atom ada suatu tabiat dan ketika penggabungan atom-atom membentuk sebuah jasad, totalitas tabiat atom itu membentuk tabiat jasad, sehingga ketika tiap atom melahirkan aksiden menurut tabiatnya, jasad juga sebagai suatu keseluruhan melahirkan aksiden sesuai dengan tabiatnya.[89]

Demikianlah sekelumit tentang kaum Mu'tazilah dan ajarannya yang pernah tumbuh subur pada masa Dinasti Abbasiyah terutama pada masa pemerintahan al-Makmun. Al-Makmun sangat mengagungkan Mu'tazilah, sehingga dikisahkan bahwa ketika Abu Hisyam al-Futhi, penganut Mu'tazilah, masuk ke istananya, al-Makmun hampir berdiri untuk menghormatnya, padahal tindakan itu tidak pernah dilakukannya kepada siapapun. Al-Makmun bersikap seperti itu karena ia adalah murid abu al-Huzail dalam bidang agama dan aliran paham-paham. Karena kedudukannya sebagai seorang murid Mu'tazilah dan ia terus-menerus bergelut dengan ilmu yang dikembangkan oleh mereka selama masa kekhalifahannya, maka ia dianggap sebagai penganut paham Mu'tazilah.

Al-Makmun menyediakan berbagai forum untuk berdiskusi dan berdebat tentang bermacam-macam pendapat dan paham. Kesempatan ini diprioritaskan bagi Mu'tazilah, sehingga merekalah yang lebih dahulu menikmatinya dan merekapun terbantu untuk mempelajari dan mengupas berbagai masalah logika secara luas.[90]

Tidak cukup sampai di situ fasilitas dari penguasa yang bisa dinikmati oleh kelompok Mu'tazilah, pada tahun 827 M, al-Makmun mengakui aliran Mu'tazilah sebagai mazhab resmi yang dianut negara.[91]

---

89. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Vol. 4, h. 134.
90. Muhammad Abu Zahrah, *Op. Cit.* 1996, h. 177.
91. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 61.

Namun sekarang kebanyakan umat Islam tidak menyukai kaum Mu'tazilah karena mereka pernah menggunakan kekerasan dalam menyiarkan ajarannya. Sejarah mencatat peristiwa *mihnah* yang cukup mencoreng kaum Mu'tazilah sendiri. Sebenarnya, kekerasan tidak hanya menjadi milik Mu'tazilah saja. Hampir semua aliran teologi pernah menggunakan kekerasan ketika mereka didukung oleh kekuasaan, tidak terkecuali Ahlu al-Sunnah wa al-Jamaah. Sejarah juga mencatat kekerasan-kekerasan yang pernah dilakukan oleh kelompok Ahlu al-Sunnah wa al-Jamaah terhadap kelompok lain ketika kelompok ini sedang memegang kekuasaan politik.

Selain karena pernah menggunakan kekerasan dalam menyiarkan pahamnya, Mu'tazilah juga tidak disukai karena adanya kesalahpahaman terhadap mereka. Hal ini timbul karena yang banyak beredar di kalangan umat Islam adalah buku-buku teologi yang dikarang oleh pengikut-pengikut Asy'ari sebagai lawan Mu'tazilah.

Namun, Mu'tazilah kini sudah mulai dikenal dan diterima oleh sebagian masyarakat Indonesia berkat perjuangan almarhum Prof. Dr. Harun Nasution lewat kurikulum IAIN, terutama IAIN Jakarta, walaupun pada awalnya banyak orang yang menuduh beliau sebagai orang kafir.



BAB IX AHLU SUNNAH DAN JAMA'AH

A. Arti dan Sejarah Munculnya Ahlu Sunnah dan Jama'ah

Sebagai aliran teologi rasional, Mu'tazilah banyak dipengaruhi oleh masukan dari filsafat Yunani dan pemikiran ilmiah yang tekanannya pada nalar, argumentasi logis, dan kajian atas sifat alami hukum. Kaum Mu'tazilah mengandalkan nalar dan deduksi rasional sebagai alat untuk menafsirkan al-Qur'an dan refleksi teologis. Nalar dan wahyu dianggap sebagai sumber-sumber pelengkap hidayah dari sesosok Tuhan yang adil dan masuk akal. Mu'tazilah membicarakan isu dengan mayoritas ulama tentang kepercayaan mengenai sifat dan nama Tuhan dan sifat al-Qur'an yang abadi, yang tak terciptakan. Kedua aqidah tersebut dipandang bertentangan dengan dan membahayakan keesaan Tuhan (monoteisme radikal Islam). Mu'tazilah berpendapat bahwa ayat-ayat al-Qur'an yang menyatakan sifat-sifat Tuhan dimaksudkan untuk dipahami secara metaforis atau allegoris, bukan harfiyah. Jika tidak demikian maka akan terjatuh dalam antropomorfisme, atau lebih buruk lagi *syirk*, yaitu menyekutukan Tuhan atau politeisme. Demikian pula kepercayaan Islam bahwa al-Qur'an adalah kalam Allah jangan dipahami secara harfiyah, karena bagaimana mungkin Tuhan dan firman-Nya sama-sama abadi dan tak tercipta? Hasilnya tentu akan ada dua Tuhan. Mu'tazilah mengartikan teks-teks ini secara metaforis bahwa al-Qur'an telah ada sebelumnya di langit. Mu'tazilah berpendapat bahwa al-Qur'an adalah firman Tuhan yang *diciptakan* dari sumber Tuhan yang tak tercipta.[1]

---

1. John L. Esposito, *Islam Warna Warni, Ragam Ekspresi Menuju Jalan Lurus*, Jakarta: Paramadina, 2004, h. 90.

Pemikiran Mu'tazilah yang rasional dan filosofis itu membuat rakyat biasa, yang mempunyai pemikiran sederhana, tidak dapat menyelami dan mengikuti ajaran-ajaran Mu'tazilah. Rakyat kebanyakan menginginkan adanya ajaran yang sederhana. Oleh karena itu, Mu'tazilah, meskipun didukung oleh penguasa, tetap menjadi golongan minoritas.[2]

Selain rasional dan filosofis, Mu'tazilah tidak begitu banyak berpegang pada sunnah atau tradisi, bukan karena mereka tidak percaya pada tradisi Nabi dan para sahabat, tetapi karena mereka ragu akan keoriginalan hadits-hadits yang mengandung sunnah atau tradisi itu. Oleh karena itu, mereka dapat dipandang sebagai golongan yang tidak berpegang teguh pada sunnah.

Dengan demikian, kaum Mu'tazilah, di samping merupakan golongan minoritas, juga merupakan golongan yang tidak kuat berpegang teguh pada sunnah.

Barangkali inilah yang kemudian menimbulkan term Ahlu Sunnah dan Jama'ah, yaitu golongan yang berpegang pada sunnah dan merupakan mayoritas, sebagai lawan bagi golongan Mu'tazilah yang bersifat minoritas dan tidak teguh berpegang pada sunnah.

Maka *sunnah* dalam term *Ahlu Sunnah dan Jama'ah* berarti Hadits, dan *Ahlu Sunnah* berati golongan yang percaya dan menerima pada hadits-hadits shahih tanpa memilih dan tanpa interpretasi. Sedangkan kata *jama'ah* berarti mayoritas.[3]

Dengan demikian, *Ahlu Sunnah dan Jama'ah* berarti paham yang dianut oleh golongan yang berpegang teguh pada sunnah Nabi dan merupakan golongan mayoritas umat Islam.

Kemudian term Ahlu Sunnah dan Jama'ah ini dalam lapangan teologi Islam digunakan untuk menyebut kaum Asy'ariyah dan Maturidiyah, dua aliran yang menentang ajaran-ajaran Mu'tazilah.[4]

Golongan Ahlu Sunnah dan Jama'ah ini muncul ketika pamor Mu'tazilah mulai meredup karena sudah tidak lagi didukung oleh pengu-

---

2. Harun Nasution, *Teologi Islam*, Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, 1978, h. 63
3. *Ibid*, h. 64.
4. *Ibid*, h. 65.

asa. Pada bab sebelumnya sudah dijelaskan bahwa Mu'tazilah mencapai kejayaan pada masa pemerintahan al-Makmun (813-833 M). Namun, pada saat berkuasa, al-Makmun melakukan dua kebijakan politik yang pada akhirnya merugikan Mu'tazilah sendiri. *Pertama,* al-Makmun membuat kebijakan inquisisi (*mihnah*) terhadap para tokoh masyarakat dan ulama. Akibat kebijakan ini, banyak korban berjatuhan sehingga timbul keresahan. Maka langkah ini justru menumbuhkan sikap tidak simpatik terhadap Mu'tazilah di kalangan umat Islam.

Kedua, al-Makmun memulai merekrut serdadu bangsa Turki, dengan pertimbangan bahwa mereka tidak berpihak ke mana-mana dalam pertikaian politik, selain gagah berani. Hal ini dilakukan al-Makmun karena pada saat itu terjadi persaingan yang tidak sehat antara suku Arab dan Persia.[5]

Orang-orang Turki ini sebenarnya sudah mulai masuk ke wilayah Timur Tengah pada abad ke sembilan bertujuan untuk mencari rumput sebagai pakan kuda-kuda mereka serta pekerjaan dengan bayaran tinggi sebagai prajurit. Dengan adanya kebijakan al-Makmun merekrut mereka sebagai prajurit, maka ibarat gayung bersambut, mereka memanfaatkan kesempatan ini sebaik-baiknya. Pasca pemerintahan al-Makmun, yaitu pada masa pemerintahan al-Mu'tashim (833-842 M), induksi suku Turki ke dalam pengabdian untuk khalifah menjadi sekala yang sistematis dan besar. Ratusan anak muda dijual dari Asia Tengah ke Baghdad untuk memeluk agama Islam dan dilatih untuk menjadi prajurit dan tenaga pemerintah, sehingga mereka menjadi unsur yang kuat dalam angkatan perang Abbasiyah. Kemudian mereka dapat memanipulasi khalifah dan berbuat jahat terhadap siapa saja yang tidak mereka sukai.[6] Pengaduan terhadap kejahatan mereka kian hari kian banyak disampaikan kepada khalifah al-Mu'tashim, sehingga ibu kota dipindah ke Samarra bersama laskar-laskarnya dari keturunan Turki tersebut.[7]

---

5. Fathimah Usman, *Wahdat al-Adyan, Dialog Pluralisme Agama*, Yogyakarta: LKIS, 2002, h. 48.
6. Arthur Goldschmidt, *A Concise History of The Middle East.* USA: Westview Press Inc. 1991. h. 75
7. A. Syalabi. *Mausu'ah al Tarikh al-Islami juz III.* h. Kairo, 1978. h. 400.

Pada zaman khalifah al-Watsiq (842-847 M), panglima-panglima keturunan Turki menikmati kedudukan yang tinggi. Asyinah telah dikaruniai gelar Sultan dan kekuasaan di Syam-Mesir dan negara Maghrib.[8] Langkah al-Watsiq ini menimbulkan kemarahan di hati penduduk lama, baik bangsa Arab maupun Persia. Keadaan ini tentu berakibat politis pula, karena langkah tersebut dibarengi dengan penyingkiran orang-orang Arab dan Persia yang berpengaruh, agar mereka tidak menyusun kekuatan untuk merebut kekuasaan. Padahal orang-orang Turki terkenal angkuh dan kejam, sehingga ketika khalifah berusaha menghindarkan perebutan kekuasaan antara orang Arab dan Persia, justru terjerumus ke dalam kekuasaan orang-orang Turki. Bahkan di zaman ini khalifah di bawah pengaruh dan kekuatan mereka, padahal mereka tak berperikemanusiaan.[9]

Sebelum meninggal, al-Watsiq melantik Muhammad bin al-Watsiq yang masih remaja sebagai khalifah. Tetapi setelah al-Watsiq meninggal dunia, orang-orang Turki memilih Ja'far al-Mutawakkil (847-861 M). Khalifah yang baru ini mencoba menyingkirkan orang-orang Turki yang telah melantiknya. Rencana pertamanya, ia akan menyingkirkan Ibnuz Ziyad dan membunuh Itakh. Tetapi rencananya itu gagal.[10]

Karena sejak masa al-Watsiq orang-orang Turki mulai mendominasi pemerintahan dan ada usaha penyingkiran terhadap orang-orang Arab dan Persi, maka kelompok rasionalis dan filosofis, yang kebanyakan berasal dari bangsa Persi, menjadi ikut tersingkir. Puncaknya, al-Mutawakkil membatalkan pemakaian aliran Mu'tazilah sebagai mazhab negara pada tahun 848 M. Dengan demikian pengaruh kaum Mu'tazilah khususnya di kalangan pemerintahh mulai menurun.[11]

Mulai saat itu al-Mutawakkil menunjukkan sikap penghargaan dan penghormatan terhadap diri Ibnu Hanbal, lawan terbesar Mu'tazilah di waktu itu. Sekarang keadaan menjadi terbalik, Ibnu Hanbal dan pengikut-pengikutnya, menjadi golongan yang dekat pada pemerintah,

---

8. *Ibid*, h. 401
9. Fathimah Usman. *Op. Cit.* 2002, h. 49.
10. Hasan Ibrahim Hasan. *Tarikh al-Islami III*. Mesir: an-Nahdhah. 1979. h. 6
11. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 62.

sedang Mu'tazilah menjadi golongan yang jauh dari dinasti Abbasiyah. Umat Islam yang selama ini tidak setuju dengan pendapat-pendapat Mu'tazilah merasa bebas untuk menyerang mereka. Dalam suasana seperti ini al-Asy'ari keluar dari golongan Mu'tazilah dan menyusun aliran teologi baru yang berpegang kuat pada hadits,[12] yang kemudian dikenal dengan nama Asy'ariyah yang merupakan bagian dari Ahlu Sunnah dan Jama'ah.

B. Riwayat Hidup al-Asya'ari

Nama lengkap al-Asy'ari adalah Abu al-Hasan Ali ibn Isma'il al-Asy'ari. Ia lahir di Bashrah pada tahun 873 M dan wafat di Baghdad pada tahun 935 M. Pada mulanya ia adalah murid al-Juba'i (w. 915) dan salah seorang terkemuka dalam golongan Mu'tazilah sehingga al-Juba'i berani mempercayakan perdebatan dengan lawan kepadanya.[13]

Ketika mencapai usia 40 tahun al-Asy'ari mengunci diri di rumahnya untuk berkhalwat selama sekitar dua minggu. Begitu keluar dari khalwatnya, ia bergegas ke masjid Agung Basrah pada saat orang-orang sedang shalat. Di sana ia langsung berbicara:

> "Mereka yang mengenalku, akan mengenalku. Kepada mereka yang tidak mengenalku, aku akan memperkenalkan diriku. Aku, Ali ibn Isma'il al-Asy'ari. Mulanya aku menganut paham Mu'tazilah, percaya kepada kebaruan al-Qur'an, menolak pandangan bahwa kita bisa melihat Tuhan pada hari Akhir, menolak semua sifat-sifat Tuhan dan semua kualifikasi positifnya. Saksikan oleh kalian bahwa sekarang aku telah meninggalkan paham tersebut dan mencampakkannya untuk selama-lamanya."[14]

Faktor sebenarnya yang menyebabkan ia keluar dari Mu'tazilah tidak begitu jelas. Di antara sebab yang sering disebut dalam menjelaskan keluarnya Abu Hasan al- Asy'ari dari Mu'tazilah adalah mimpi al-Asy'ari sendiri yang bertemu dengan Nabi Muhammad serta perdebatannya

12. *Ibid*, h. 68.
13. *Ibid*, h. 65
14. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Vol 4, Jakarta: PT Ichtiar baru von Hoeve, h. 122.

dengan Abu Ali al-Jubba'i tentang bagaimana kedudukan tiga orang, mukmin, kafir dan anak kecil, kelak di akhirat.[15]

Cerita tentang mimpi al-Asy'ari yang telah membuatnya keluar dari Mu'tazilah adalah diriwayatkan oleh al-Subkhi dan Ibn Asakir. Dalam riwayat itu diceritakan bahwa pada suatu malam al-Asy'ari bermimpi bertemu Nabi Muhammad. Dalam mimpi itu Nabi Muhammad mengatakan kepadanya bahwa mazhab Ahli Haditslah yang benar, dan mazhab Mu'tazilah salah.[16]

Adapun perdebatan antara al-Asy'ari dengan gurunya, al-Jubba'i, adalah sebagai berikut:

al-Asy'ari : Begaimana kedudukan ketiga orang berikut: mukmin, kafir dan anak kecil kelak di akhirat?

Al-Jubba'i : Yang mukmin mendapat tingkat baik dalam surga, yang kafir masuk neraka, dan yang kecil terlepas dari bahaya neraka.

Al-Asy'ari : Kalau yang kecil ingin memperoleh tempat yang lebih tinggi di surga, mungkinkah itu?

Al-Jubba'i : Tidak, yang mungkin mendapat tempat yang baik itu, karena kepatuhannya kepada Tuhan. Yang kecil belum mempunyai kepatuhan yang serupa itu.

Al-Asy'ari : Kalau anak itu mengatakan kepada Tuhan: "Itu bukanlah salahku. Jika sekiranya Engkau bolehkan aku terus hidup aku akan mengerjakan perbuatan-perbuatan baik seperti yang dilakukan orang mukmin itu."

Al-Jubba'i : Allah akan menjawab: "Aku tahu bahwa jika engkau terus hidup engkau akan berbuat dosa dan oleh karena itu akan kena hukuman. Maka untuk kepentinganmu Aku cabut nyawamu sebelum engkau sampai kepada umur tanggung jawab."

Al-Asy'ari : Sekiranya yang kafir mengatakan: "Engkau ketahui masa depanku sebagaimana Engkau ketahui masa depannya. Apa sebabnya Engkau tidak jaga kepentinganku?"

Di sini al-Jubba'i terpaksa diam.[17]

---

15. M. Yunan Yusuf, *Alam Pikiran Islam Pemikiran Kalam*, Jakarta:Perkasa, 1990, h. 48.
16. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 65.
17. *Ibid*, h. 66.

Cerita yang tersaji di depan menunjukkan persoalan yang sangat pelik untuk dibuktikan. Begitu pula masalah mimpi adalah masalah yang sangat pribadi sifatnya secara ilmiah amatlah sulit untuk membuktikan kebenaran suatu mimpi. Oleh sebab itu, kendatipun masalah mimpi al-Asy'ari ini juga disebut sebagai sebab ia merubah pandangan teologisnya dari Mu'tazilah kepada paham yang menentang Mu'tazilah, sangat terbuka kemungkinan alasan ini dikemukakan oleh pengikut-pengikut al-Asy'ari sendiri. Inilah, menurut Ahmad Mahmud Subhi dalam buku *Fi Ilm al-Kalam* sebagaimana yang dikutip Yunan Yusuf, salah satu informasi yang harus diterima secara berhati-hati.

Demikian juga perdebatan antara al-Asy'ari dan al-Jubba'i mengandung kelemahan, bila dikaitkan sebagai penyebab keluarnya al-Asy'ari dari Mu'tazilah yang sudah 40 tahun dianutnya. Perdebatan yang hanya berlangsung lebih kurang tiga menit tersebut mampu memporak-porandakan tesis-tesis Mu'tazilah yang sudah lama berakar dalam pikiran al-Asy'ari.[18]

Oleh karena itu, harus dicari penyebab lain yang lebih kuat untuk menjelaskan keluarnya al-Asy'ari dari Mu'tazilah. Yang dapat disimpulkan dari para penulis riwayat hidup al-Asy'ari, tampaknya ada dua faktor yang mempengaruhi pikiran al-Asy'ari, faktor internal dalam dirinya dan faktor eksternal dalam komunitas tempat dia hidup.[19]

Sejauh menyangkut faktor internal, al-Asy'ari menyimpan keraguan terhadap tesis-tesis yang dikembangkan oleh Mu'tazilah. Bukti adanya keraguan ini terlihat dalam riwayatnya yang pernah mengunci diri dalam rumah selama kurang lebih lima belas hari. Ternyata uzlahnya tersebut untuk memikirkan lebih mendalam ajaran-ajaran Mu'tazilah sebagaimana sudah disebutkan di atas. Akhirnya al-Asy'ari betul-betul menolak rasionalisme yang berlebihan dari guru-guru Mu'tazilahnya dalam konsepsi mereka tentang Tuhan dan keselamatan manusia. Tuhan sebagai obyek spekulasi mereka menjadi begitu abstrak sehingga tidak punya hubungan apapun lagi dengan dunia dan manusia. Tak ada arti maupun implikasi metafisika dalam ilmu pengetahuan dan ibadah manusia, jika segalanya ditentukan oleh fakta sederhana kausalitas dalam penciptaan.

---

18. M. Yunan Yusuf, *Op. Cit.* 1990, h. 48-49.
19. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Vol 4, h. 122

Menurut Ahmad Mahmud Subhi, sebagaimana yang dikutip oleh Harun Nasution, yang menyebabkan keraguan pada diri al-Asy'ari sehingga keluar dari Mu'tazilah adalah karena al-Asy'ari menganut mazhab Syafi'i. Al-Syafi'i mempunyai pendapat teologi yang berlainan dengan ajaran-ajaran Mu'tazilah, umpamanya, al-Syafi'i berpendapat bahwa al-Qur'an tidak diciptakan, tetapi bersifat qadim dan bahwa Tuhan dapat dilihat di akhirat nanti. Sedangkan Mac Donald berpendapat bahwa darah Arab padang pasir yang mengalir dalam tubuh al-Asy'ari yang mungkin membawanya kepada perobahan madzhab itu. Arab padang pasir bersifat tradisionil dan fatalistis sedang kaum Mu'tazilah bersifat rasionil dan percaya pada kebebasan dalam kemauan dan perbuatan.[20]

Adapun faktor eksternalnya adalah fakta sejarah ketika al-Asy'ari meninggalkan paham Mu'tazilah, pamor Mu'tazilah sedang dalam keadaan merosot. Peristiwa *mihnah* yang telah mengorbankan banyak orang, termasuk tokoh mujtahid Ahmad ibn Hanbal, telah membuat posisi Mu'tazilah terpojok dalam pandangan mayoritas umat Islam. Semenjak al-Mutawakkil naik tahta kekhalifahan, Mu'tazilah yang dulunya menjadi mazhab negara ditinggalkan. Kedudukan Mu'tazilah menurun drastis, apalagi setelah al-Mutawakkil menunjukkan sikap penghargaan terhadap Imam Ahmad ibn Hanbal, lawan Mu'tazilah terbesar dan terkuat di waktu itu. Posisipun menjadi berbalik, Ibnu Hanbal dan para pengikutnya menjadi orang-orang yang dekat dengan pusat kekuasaan, sementara orang-orang Mu'tazilah menjadi terjauh dari pusat kekuasaan.

Kondisi ini sangat menguntungkan orang-orang yang selama ini merasa benci kepada Mu'tazilah. Dengan demikian serangan terhadap Mu'tazilah timbul di mana-mana. Orang-orang merasa mendapat angin untuk melakukan hantaman terhadap Mu'tazilah. Malah bukan hanya orang dari luar Mu'tazilah saja yang melakukan serangan terhadap Mu'tazilah, beberapa tokoh Mu'tazilah sendiri, seperti Abu Isa al-Warraq dan Abu al-Husain Ahmad ibn al-Rawandi, keluar dari Mu'tazilah. Dalam kondisi seperti inilah al-Asy'ari juga keluar dari Mu'tazilah.[21]

---

20. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 67.
21. M. Yunan Yusuf, *Op. Cit.* 1990, h. 50-51.

Di sisi lain al-Asy'ari sedih melihat pendapat kaum Sunni dikuasai oleh tendensi-tendensi ekstrem. Di satu sisi ada kaum Mu'tazilah dengan spekulasi abstrak mereka, dan di sisi lain ada kaum *Zhahiriyah* yang bersikap sangat kaku dalam penolakan mereka terhadap rasionalisme Mu'tazilah. Karena itu "konversi" al-Asy'ari harus dijelaskan dalam konteks penyelesaian masalah internalnya sendiri dan dalam tekadnya untuk menawarkan jalan keluar dari kebuntuan masyarakat yang terpecah secara teologis.[22]

Dalam konteks ini Harun Nasution mempertanyakan, apakah tidak mungkin bahwa al-Asy'ari meninggalkan paham Mu'tazilah karena melihat bahwa aliran Mu'tazilah tidak dapat diterima oleh umumnya umat Islam yang bersifat sederhana dalam pemikiran-pemikiran? Dan pada waktu itu tidak ada aliran teologi lain yang teratur sebagai gantinya untuk menjadi pegangan mereka. Dengan kata lain, tidakkah mungkin bahwa al-Asy'ari melihat bahayanya bagi umat Islam kalau mereka ditinggalkan tidak mempunyai pegangan teologi yang teratur.[23]

C. Pemikiran al-Asy'ari

Perumusan dogma Al-Asy'ari pada intinya menyuguhkan suatu usaha untuk membuat sintesa antara pandangan ortodoks yang waktu itu belum dirumuskan, dengan pandangan Mu'tazilah. Namun, perumusan teologi al-Asy'ari kadang merupakan reaksi atas Mu'tazilah. Karenanya, hasilnya setengah sintesa setengah reaksi.[24]

Dalam usahanya untuk menengahi antara pandangan ortodoksi dan Mu'tazilah itu terlihat dalam bidang metodologi. Ia telah menengahi antara kaum Hanbali yang sangat *naqli* (hanya berdasarkan teks-teks suci dengan pemahaman harfiyah) dan kaum Mu'tazili yang sangat *aqli.* Dan dalam usahanya menengahi antara Jabariyah dan Qadariyah, al-Asy'ari tampil dengan konsep *kasb* (perolehan, *acquisition*) yang cukup rumit.[25]

Adapun pemikirannya yang merupakan reaksi terhadap Mu'tazilah, terlihat dalam pemikirannya yang merupakan antitesis paham-

22. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam,* Vol 4, h. 122.
23. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 68.
24. Lihat Fazlur Rahman, *Islam,* Bandung: Pustaka, 1994, h. 126
25. Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1995, h. 282.

paham keagamaan yang dikembangkan oleh kelompok Mu'tazilah. Penolakan al-Asy'ari pada paham Mu'tazilah itu dikemukakan dalam pendahuluan kitab *al-Ibanah* sebagaimana yang dikutip oleh Abu Zahrah sebagai berikut:

> Sebenarnya kebanyakan Mu'tazilah dan Qadariyah bertaklid kepada para pemimpin dan pendahulu mereka. Mereka mentakwilkan al-Qur'an berdasarkan pendapat para pendahulu tersebut. Padahal Allah sama sekali tidak memberikan otoritas kepada mereka untuk melakukannya dan tidak menjelaskan dalilnya. Mereka tidak mengutip Hadits Rasulullah maupun pernyataan ulama salaf. Mereka menentang riwayat sahabat dari Nabi mengenai melihat Allah dengan indera penglihatan kelak pada hari kiamat, padahal ada sejumlah Hadis dari sanad yang berlainan dan mutawatir mengenai masalah ini. Mereka juga mengingkari siksa kubur dan masalah orang-orang kafir yang disiksa di dalam kubur. Padahal persoalan itu telah disepakati oleh para sahabat dan tabiin. Pendapat mereka bahwa al-Qur'an itu adalah makhluk sesungguhnya dekat dengan pandangan orang musyrik yang mengatakan bahwa al-Qur'an ini tidak lain hanyalah perkataan manusia. Mereka beranggapan bahwa al-Qur'an adalah seperti perkataan manusia. Mereka juga menetapkan dan meyakini bahwa hamba menciptakan kejahatannya; suatu penetapan yang serupa dengan pendapat majusi yang menetapkan adanya dua pencipta, yaitu pencipta kebaikan dan pencipta kejahatan.[26]

Antitesis al-Asy'ari terhadap pandangan Mu'tazilah itu terlihat dalam pandangannya tentang sifat Tuhan, melihat Tuhan di akhirat, fungsi akal dan wahyu, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, tentang al-Qur'an, serta tentang keadilan Tuhan.

Untuk lebih jelasnya, di bawah ini akan diuraikan tentang pemikiran-pemikiran teologis al-Asy'ari.

1. Perbuatan Manusia

Al-Asy'ari bukanlah seorang Jabari sehingga dapat disebut fatalis, tetapi ia juga bukan seorang Qadari yang berpaham tentang kemampuan

---

26. Muhammad Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, Jakarta: Logos, 1996, h. 191.

penuh manusia menentukan perbuatannya, seperti kaum Mu'tazilah. Al-Asy'ari ingin menengahi antara kedua paham yang bertentangan itu.

Dalam usahanya ingin menengahi antara Jabariyah dan Qadariyah itu, al-Asy'ari tampil dengan konsep *kasbi* (perolehan, *acquisition*) yang cukup rumit.

Arti *iktisab*, menurut al-Asy'ari adalah sesuatu terjadi dengan perantaraan daya yang diciptakan dan dengan demikian menjadi perolehan atau *kasab* bagi orang yang dengan dayanya perbuatan itu timbul. Di bagian lain, Al-Asy'ari juga menjelaskan bahwa arti yang sebenarnya dari *al-kasb* ialah bahwa sesuatu timbul dari *al-muktasib* (*acquirer*, yang memperoleh) dengan perantaraan daya yang diciptakan.

Term-term "diciptakan" dan "memperoleh" mengandung kompromi antara kelemahan manusia, diperbandingkan dengan kekuasaan mutlak Tuhan, dan pertanggungjawaban manusia atas perbuatan-perbuatannya. Kata-kata "timbul dari yang memperoleh" membayangkan kepasifan dan kelemahan manusia. *Kasb* atau perolehan mengandung arti keaktifan dan dengan demikian tanggung jawab manusia atas perbuatannya. Tetapi *kasb* adalah ciptaan Tuhan, sehingga akhirnya manusia bersifat pasif dalam perbuatan-perbuatannya.[27]

Untuk memahami teori *kasb* tersebut ada baiknya kita memahami syair yang dikutip oleh Nurcholish Madjid dari kitab *Jawharat al-Tauhid*, salah satu buku teks dari paham al-Asy'ari:

وعندنا للعبد كسب كل ف

ولم يكن مؤثرا فلتعرف

فليس مجبورا ولااختيارا

وليس كلا يفعل اختيارا

Artinya:
Bagi kita, hamba (manusia) dibebani *kasb*
Namun *kasb* itu, ketahuilah, tidak akan berpengaruh
Maka manusia tidaklah terpaksa, dan tidak pula bebas,
Dan tidak pula masing-masing itu berbuat dengan kebebasan.

27. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 107.

Jadi jelasnya, manusia tetap dibebani kewajiban melakukan *kasb* melalui ikhtiarnya, namun hendaknya ia ketahui bahwa usaha itu tak akan berpengaruh apa-apa.[28]

Argumen yang dikemukakan oleh al-Asy'ari tentang diciptakannya *kasb* oleh Tuhan adalah surat al-Shaffat ayat 96:

وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ

Artinya: "*Allahlah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat*"

Wa ma ta'malun, pada ayat di atas diartikan oleh al-Asy'ari "*apa yang kamu perbuat*" dan bukan "*apa yang kamu buat*". Dengan demikian ayat itu mengandung arti bahwa "*Allah menciptakan kamu dan perbuatan-perbuatan kamu*". Jadi dalam paham al-Asy'ari, perbuatan-perbuatan manusia adalah diciptakan Tuhan. Dan tidak ada pembuat (*fa'il* atau *agent*) bagi *kasb* kecuali Allah. Dengan perkataan lain yang mewujudkan *kasb* atau perbuatan manusia, dalam pandangan al-Asy'ari, sebenarnya adalah Tuhan.[29]

Ketidakberdayaan manusia menurut al-Asy'ari tidak hanya terbatas dalam mewujudkan perbuatannya, manusia juga tidak punya daya untuk memilih perbuatan *kufr* atau iman. Yang mewujudkan perbuatan *kufr* itu bukanlah orang kafir yang tak sanggup membuat *kufr* bersifat baik, tetapi Tuhanlah mewujudkannya dan Tuhan memang berkehendak supaya *kufr* bersifat buruk. Demikian pula yang menciptakan pekerjaan iman bukanlah orang mukmin yang tak sanggup membuat iman bersifatt tidak berat dan sulit, tetapi Tuhanlah yang menciptakannya dan Tuhan memang menghendaki supaya iman bersifat berat dan sulit.[30]

Jadi, meskipun al-Asy'ari berusha mengambil jalan tengah antara paham jabariyah dan paham qadariyah yang dibawa oleh Mu'tazilah, namun akhirnya ia justru lebih dekat dengan paham Jabariyah.

---

28. Nurcholish Madjid, *Op. Cit.* 1995, h. 283.
29. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 107.
30. *Ibid*, h. 70.

2. Sifat Tuhan

Al-Asy'ari berpendapat bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat yang riil dan abadi. Tuhan mengetahui melalui sifat Pengetahuannya, berkehendak dengan sifat Kehendak-Nya dan seterusnya. Sifat-sifat tersebut tidaklah identik dengan Zat-Nya, tetapi tidak pula berbeda dari pada-Nya. Sifat-sifat tersebut adalah riil walaupun tidak diketahui 'bagaimana'-nya sifat-sifat itu.[31]

Jika manurut Mu'tazilah, Allah mengetahui dengan pengetahuan-Nya dan pengetahuan-Nya adalah zat-Nya, Tuhan berkuasa dengan Kekuasaan-Nya dan kekuasaan-Nya adalah zat-Nya, Tuhan hidup dengan hayat-Nya dan hayat-Nya adalah zat-Nya, maka al-Asy'ari menyangkal hal tersebut. Menurut al-Asy'ari, Allah tidak mungkin mengetahui dengan pengetahuan-Nya, sebab apabila Allah mengetahui dengan pengetahuan-Nya dan pengetahuan-Nya adalah zat-Nya, berarti Allah adalah pengetahuan. Allah bukan pengetahuan, tetapi yang mengetahui dan Allah mengetahui dengan sifat ilmu-Nya. Kemudian al-Asy'ari membalikkan dengan pertanyaan, apakah kita layak kalau kita berdo'a: "Ya ilma Allah, ampunilah dosa-dosaku dan berilah rahmat padaku"?[32]

Mengenai antropomorfisme, al-Asy'ari berpendapat bahwa Tuhan mempunyai muka, tangan, mata dan sebagainya dengan tidak ditentukan bagaimana (*bila kaifa*) yaitu tidak mempunyai bentuk dan batasan.[33]

Pendapat al-Asy'ari tersebut didasarkan pada kenyataannya al-Qur'an menyebutkan adanya "anggota badan" tersebut.[34] Allah mempunyai wajah sebagaimana dinyatakan dalam firman-Nya:

وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ

Artinya: "*dan tetap kekal wajah tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan*" (Ar-Rahman: 27).

---

31. Fazlur Rahman, *Op. Cit.* 1994, h. 127.
32. Abu Hasan al-Asy'ari, *al-Ibanah fi al-Ushul al-Diyanah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1991, h. 66
33. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 70.
34. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Op. Cit.* 1996, h. 194-195.

Allah juga mempunyai tangan sebagaimana tersebut dalam firman-Nya:

يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ

Artinya: "*Tangan Allah di atas tangan mereka*" (al-Fath: 10).

Allah juga mempunyai mata sebagaimana dinyatakan dalam firman-Nya:

تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا جَزَآءً لِّمَن كَانَ كُفِرَ

Artinya: "*Yang berlayar dengan pengawasan mata Kami, sebagai balasan bagi orang-orang yang diingkari.* (al-Qamar: 14).

Namun demikian, menurut al-Asy'ari, meskipun al-Qur'an mengatakan bahwa Allah mempunyai wajah, tangan, mata dan sebagainya, tetapi wajah, tangan, mata dan sebagainya tidak sama dengan yang ada pada manusia. Kata-kata itu tidak boleh diberi interpretasi lain. Tuhan mempunyai tangan, tetapi itu tidak boleh diartikan rahmat atau kekuasaan Tuhan. Lebih lanjut al-Asy'ari menjelaskan bahwa Tuhan hidup dengan hayat, tetapi hayat yang tidak sama dengan hayat manusia, dan mempunyai dua tangan, tetapi tangan yang tidak sama dengan tangan manusia. Manurut al-Asy'ari, semua "anggota tubuh" itu tidak dapat diberikan gambaran atau definisi.[35]

3. Melihat Tuhan di Akhirat

Menurut al-Asy'ari, Tuhan dapat dilihat di akhirat. Bagi al-Asy'ari, sifat-sifat yang tak dapat diberikan kepada Tuhan hanyalah sifat-sifat yang akan membawa kepada arti diciptakannya Tuhan. Sifat dapatnya Tuhan dilihat tidak membawa kepada hal ini; karena apa yang dapat dilihat tidak mesti mengandung arti bahwa ia mesti bersifat diciptakan. Dengan demikian, kalau dikatakan Tuhan dapat dilihat, itu tidak mesti berarti bahwa Tuhan harus diciptakan.[36]

---

35. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 138.
36. *Ibid*, h. 69.

Pendapat bahwa Tuhan dapat dilihat ini sejajar dengan pendapat bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat *tajassum* antropomorfis, sungguhpun sifat-sifat itu tidak sama dengan sifat jasmani manusia yang ada dalam alam materi ini. Tuhan berkuasa mutlak dan dapat mengadakan apa saja. Sebaliknya akal manusia lemah dan tidak selamanya sanggup memahami perbuatan dan ciptaan Tuhan. Apa saja sungguhpun itu bertentangan dengan pendapat akal manusia, dapat dibuat dan diciptakan Tuhan. Melihat Tuhan yang bersifat immateri dengan mata kepala, tidaklah mustahil.[37]

Bagi al-Asy'ari, yang tidak dapat dilihat hanyalah yang tidak mempunyai wujud. Yang mempunyai wujud mesti dapat dilihat. Tuhan berwujud oleh karena itu dapat dilihat.[38]

Pendapat al-Asy'ari bahwa Allah dapat dilihat di akhirat tersebut juga didasarkan pada dalil al-Qur'an surat al-Qiyamah ayat 22-23:

وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ   إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ

Artinya: "*Wajah-wajah (orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhannyalah mereka melihat*".

4. Fungsi Akal dan Wahyu

Sebagai penganut pemikiran kalam tradisional, al-Asy'ari berpendapat bahwa akal hanya mampu mengetahui Tuhan, sedangkan tiga hal lainnya, yakni kewajiban berterima kasih kepada Tuhan, baik dan buruk serta kewajiban melaksanakan yang baik dan menghindari yang jahat diketahui manusia berdasarkan wahyu.[39]

Bagi al-Asy'ari, manusia tidak dapat mengetahui mana yang baik dan mana yang buruk, manusia tidak dapat mengetahui apa saja yang menjadi kewajiban-kewajibannya. Semua kewajiban hanya dapat diketahui melalui wahyu. Akal tidak dapat membuat sesuatu menjadi wajib dan tidak bisa menetapkan bahwa sesuatu itu baik atau buruk, juga tidak dapat menetapkan bahwa mengerjakan yang baik dan menjauhi yang

---

37. *Ibid*, h. 139.
38. *Ibid*, h. 140.
39. M. Yunan Yusuf, *Op. Cit.* 1990, h. 63.

buruk adalah wajib bagi manusia. Demikian juga dengan kewajiban mengetahui Tuhan, hanya dapat diketahui lewat wahyu.[40]

Oleh karena itu, tanpa diberitahu oleh wahyu, manusia akan bebas melakukan apa saja yang dikehendakinya tanpa mempertimbangkan mana yang baik dan mana yang buruk, sebab manusia belum diberi tahu oleh Tuhan mana yang baik dan mana yang buruk itu.[41] Jika seseorang sebelum turunnya wahyu dapat mengetahui Tuhan dan sifat-sifat-Nya, maka orang tersebut dalam kategori orang beriman, tetapi tidak berhak mendapatkan pahala dari Tuhan. Dan jika ia tidak percaya kepada Tuhan, maka ia termasuk kafir tetapi tidak harus mendapat hukuman.[42] Hal ini disebabkan karena akal tidak dapat membawa kewajiban-kewajiban bagi manusia, dan kewajiban-kewajiban itu hanya ditentukan oleh wahyu. Dengan demikian sebelum datangnya wahyu, manusia tidak berkewajiban untuk mengetahui Tuhan dan mensyukuri nikmat-Nya.[43]

Selanjutnya mengenai pahala bagi orang yang taat dan siksa bagi orang yang berbuat maksiat, juga hanya dapat diketahui lewat wahyu, bukan oleh akal. Oleh karena itu, sesuatu yang dianggap wajib menurut akal tidak harus wajib menurut Allah.[44]

Jadi, dapat disimpulkan bahwa menurut al-Asy'ari, akal mempunyai kekuatan yang lemah karena hanya bisa mengetahui adanya Tuhan. Akal tidak bisa mengetahui kewajiban-kewajiban manusia terhadap Tuhan, tidak bisa mengetahui yang baik dan buruk serta tidak dapat mengetahui kewajiban-kewajiban manusia untuk melaksanakan kebaikan dan menjauhi keburukan.

5. Kekuasaan dan Kehendak Mutlak Tuhan

Menurut al-Asy'ari, Tuhan tidak tunduk kepada siapapun. Di atas Tuhan tidak ada suatu zat lain yang dapat membuat hukum dan dapat menenutukan apa yang boleh dibuat dan apa yang tidak boleh dibuat Tuhan. Tuhan bersifat absolut dalam kehendak dan kekuasaan-Nya.

---

40. Al-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal*, Beirut: dar al-Fikr, tt. h. 101.
41. M. Yunan Yusuf, *Op. Cit.* 1990, h. 68.
42. Abu Mansyur al-Baghdadi, *Ushul al-Din*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt. h. 23
43. Al-Ghazali, *Al-Iqtishad fi al-I'tiqat*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt. h. 100.
44. Al-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal*, h. 102.

Tuhan adalah Maha Pemilik (*al-Malik*) yang bersifat absolut dan berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya di dalam kerajaan-Nya dan tak seorangpun yang dapat mencela perbuatan-Nya, sungguhpun perbuatan-perbuatan itu oleh akal manusia dipandang bersifat tidak baik dan tidak adil.[45]

Bagi al-Asy'ari, Tuhan adalah satu-satunya pencipta, sehingga perbuatan manusiapun merupakan ciptaan Tuhan. Tuhan menciptakan segala perbuatan atas kehendak-Nya, termasuk perbuatan-perbuatan yang dilakukan oleh manusia. Argumentasi al-Asy'ari adalah bahwa kekufuran itu jahat, rusak dan batil. Sedangkan iman itu baik, tetapi sukar dan susah. Bagaimanapun juga orang kafir tidak bisa berupaya merubah kekufuran itu menjadi baik. Demikian pula orang mukmin tidak akan bisa mengubah keimanan itu menjadi tidak sukar. Andaikata manusia yang mempunyai kehendak melakukan perbuatan, niscaya perbuatan itu muncul sesuai dengan keinginannya, tapi kenyataannya tidak. Oleh karena itu, pasti ada pelaku yang sesungguhnya, yaitu Allah.[46]

Jadi dapat disimpulkan bahwa menurut al-Asy'ari, kekuasaan Tuhan itu sangat absolut. Tuhan dapat berbuat apa saja sesuai dengan yang dikehendaki-Nya. Tidak ada norma apapun yang bisa membatasi kekuasaan dan kehendak-Nya.

6. Keadilan Tuhan

Menurut Mu'tazilah, Tuhan wajib berbuat adil, memasukkan orang yang baik ke dalam surga dan wajib memasukkan orang yang berdosa ke dalam neraka. Jika Tuhan melanggar kewajiban tersebut, berarti Tuhan dlalim terhadap hamba-Nya.

Al-Asy'ari membantah paham tersebut dengan menyatakan bahwa tidak ada satupun yang wajib bagi Tuhan, Tuhan berkuasa mutlak. Andaikan Tuhan memasukkan seluruh manusia ke dalam surga, hal itu bukan berarti Tuhan tidak adil, dan andaikan Tuhan memasukkan seluruh manusia ke dalam neraka maka Tuhan tidak dapat dikatakan bersifat dlalim.[47]

---

45. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 118.
46. Abd al-Rahman Badawi, *Mazhahib al-Islamiyah*, Beirut: Dar al-Ilmi, 1971, h. 556.
47. M. Amin Nurdin, *Sejarah Pemikiran dalam Islam*, Jakarta: Pustaka Antara, 1996, h. 97.

Al-Asy'ari memahami keadilan Tuhan dari sudut kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan. Al-Asy'ari mengartikan keadilan sebagai "menempatkan sesuatu pada tempat yang sebenarnya". Tuhan diibaratkan sebagai pemilik mutlak terhadap harta kekayaan yang dimiliki, sehingga ia berhak mempergunakannya sesuai dengan kehendak dan pengetahuannya. Dengan demikian, keadilan Tuhan mengandung arti bahwa Tuhan mempunyai kekuasaan mutlak terhadap makhluk-Nya dan dapat berbuat sekehendak hati-Nya.[48]

Oleh karena itu, Tuhan dalam paham al-Asy'ari dapat berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya, sungguhpun hal sedemikian itu, menurut pandangan manusia, adalah tidak adil. Al-Asy'ari berpendapat bahwa Tuhan tidaklah berbuat salah kalau memasukkan seluruh manusia ke dalam surga dan tidaklah bersifat dlalim jika Ia memasukkan seluruh manusia ke dalam neraka. Perbuatan salah dan tidak adil adalah perbuatan melanggar hukum. Karena di atas Tuhan tidak ada undang-undang atau hukum, maka perbuatan Tuhan tidak pernah bertentangan dengan hukum. Dengan demikian, Tuhan tidak bisa dikatakan bersifat tidak adil.[49]

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa keadilan Tuhan bagi al-Asy'ari adalah bahwa Tuhan berbuat apapun tetap dikatakan adil. Tuhan tidak harus menepati janji-janji-Nya untuk memasukkan orang beriman ke dalam surga, dan tidak harus melaksanakan ancamannya untuk memasukkan orang kafir ke dalam neraka, karena kekuasaan dan kehendak Tuhan bersifat mutlak.

7. Keqadiman Al-Qur'an

Menurut al-Asy'ari, al-Qur'an tidaklah diciptakan sebab kalau diciptakan. Pandangan al-Asy'ari ini didasarkan pada surat an-Nahl ayat 40:

إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ

Artinya: "*Sesungguhnya perkataan Kami terhadap sesuatu apabila kami menghendakinya, Kami hanya mengatakan kepadanya: "kun (jadilah)", maka jadilah ia.*"

---

48. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 125.
49. *Ibid*, h. 126.

Untuk menciptakan itu perlu kata *kun*, dan untuk terciptanya *kun* ini perlu pula kata *kun* yang lain. Begitulah seterusnya sehingga terdapat rentetan kata-kata *kun* yang tak berkesudahan. Hal ini menurut al-Asy'ari tidak mungkin. Oleh karena itu, al-Qur'an tidak mungkin diciptakan.[50]

Kemungkinan besar pendapat al-Asy'ari tentang tidak diciptakannya al-Qur'an ini diambil dari pendapat Ahmad Ibn Hanbal. Ibnu Hanbal berpendapat bahwa al-Qur'an, baik sebelum maupun sesudah pewahyuan adalah abadi. Menurutnya, firman Tuhan adalah pengetahuan-Nya yang abadi dan karena itu ia juga abadi. Namun Ibnu Hanbal juga mengingatkan bahwa kita tidak boleh menganggap abadi huruf dan suara yang ada pada lidah kita. Dengan ini Ibnu Hanbal membedakan antara al-Qur'an yang abadi dan al-Qur'an buatan manusia, dan membenarkan bahwa lafaz al-Qur'an adalah baru. Ibnu Hanbal mempertahankan bahwa firman Tuhan yang abadi itu yang "dibukukan" dalam *Lauh Mahfuzh*.[51]

Demikianlah pemikiran al-Asy'ari, yang kemudian menjadi paham tersendiri dengan nama Asy'ariyah. Paham Asy'ariyah ini kemudian menjadi paham mayoritas umat Islam terutama setelah didirikannya perguruan al-Nizamiyah di Baghdad dan al-Ghazali pernah mengajar di situ.



50. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 69.
51. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Vol 4, h. 128.

BAB X
ASY'ARIYAH

A. Pengertian Asy'ariyah

Asy'ariyah berasal dari nama tokoh pendirinya Abu al-Hasan Ali ibn Ismail al-Asy'ari (lahir di Basrah 260 H/873 M dan wafat di Baghdad 324 H/935 M). Pada mulanya ia adalah murid Abu Ali Muhammad bin Abdul Wahhab al-Jubbai, seorang pemuka terkenal Mu'tazilah. Tapi ketika berumur 40 tahun, ia menyatakan diri meninggalkan ajaran Mu'tazilah.[1]

Setelah keluar dari mu'tazilah, al-Asy'ari meletakkan dasar-dasar bagi suatu mazhab baru dengan mengambil posisi antara ekstrem rasionalis (Mu'tazilah) yang mengakui keunggulan akal dan menimbang semua pernyataan, kepercayaan dan dogma agama melalui neraca akal dan golongan ektrem tekstualis (hanya berdasar teks-teks suci dengan pemahaman harfiyah)[2]. Karena mengambil jalan tengah, sehingga perumusan dogma Al-Asy'ari pada intinya menyuguhkan suatu usaha untuk membuat sintesa antara pandangan ortodoks yang waktu itu belum dirumuskan, dengan pandangan Mu'tazilah. Namun, perumusan teologi al-Asy'ari kadang merupakan reaksi atas Mu'tazilah. Karenanya, hasilnya setengah sintesa setengah reaksi.[3]

Selanjutnya paham Asy'ariyah ini dalam sejarah tercatat sebagai satu-satunya paham yang paling luas menyebar di dunia Islam.[4] Sehingga

---

1. Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam*, Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, 1978, h. 65.
2. NurChalish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1995, h. 282
3. Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, Bandung: Pustaka, 1994, h. 126
4. CA Qadir, *Philosophy and Science in The Islamic World*, London: Crom Helm Limited, 1988, h. 65.

bisa dikatakan bahwa al-Asy'ari adalah seorang pemikir Islam klasik yang paling sukses. Adapun kesuksesan dari reformasi al-Asy'ari ini dalam deretan perkembangan pemikiran Islam sebagai yang terpanjang, bukan saja karena karya-karya intelektual al-Asy'ari, tetapi juga karena andil dari tokoh-tokoh yang datang sesudahnya, dengan corak pemikirannya masing-masing telah mengembangkan dan memperkaya dukungan bagi paham teologi yang kemudian disebut dengan paham Asy'ariyah.

Para pengikut Asy'ariyah tidak selamanya memiliki pandangan yang sama dengan al-Asy'ari sebagai pendiri paham ini. Adakalanya pemikiran pengikut Asy'ariyah justru lebih dekat kepada paham teologi lawannya, Mu'tazilah. Di antara pengikut al-Asy'ari yang terkenal dan berjasa dalam mengembangkan ajaran-ajarannya ialah Abu Bakar al-Baqillani, Imam al-Juawaini, dan Imam al-Ghazali. Al-Baqillani dan al-Juwaini tidak sepenuhnya sepaham dengan al-Asy'ari, terutama dalam soal *al-kasb* dan dalam pengertian sifat Allah, sedangkan al-Ghazali dikenal sebagai pewaris setia ajaran al-Asy'ari.[5]

B. Tokoh-Tokoh Asy'ariyah dan Pemikirannya

1. Al-Baqillani

Al-Baqillani merupakan tokoh kedua dalam teologi Asy'ariyah setelah al-Asy'ari sendiri. Nama lengkap al-Baqillani adalah Abu Bakar Muhammad ibn Tayyib ibn Muhammad ibn Ja'bar ibn al-Qasim Abu Bakar al-Baqillani. Ia lahir di Basrah tetapi tidak ada keterangan yang menjelaskan tanggal dan tahun kelahirannya. Oleh karena ia hidup bertepatan dengan masa pemerintahan Adud Daulat al-Buwaihi (w. 372 H), maka diperkirakan ia lahir setelah paroh kedua abad keempat Hijriyah. Meskipun tidak diketahui dengan pasti tahun kelahirannya, namun pada umumnya para ahli mengatakan bahwa ia wafat di Baghdad tahun 403 H/1013 M.[6]

Ia mengenal ajaran-ajaran al-Asy'ari melalui dua orang murid al-Asy'ari yaitu Ibnu Mujahid dan Abu al-Hasan al-Bahilli. Akan tetapi, al-

5. Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* jilid II, Jakarta: UI Press, 1988, 41.
6. Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam al-Baqillani*, Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 1997, h. 13.

Baqillani tidak begitu saja menerima ajaran-ajaran al-Asy'ari. Dalam beberapa hal pemikiran kalam al-Baqillani tidak sejalan dengan al-Asy'ari.[7]

Di antara pemikiran al-Baqillani yang berbeda dengan al-Asy'ari adalah tentang sifat Allah. Dalam hal ini al-Baqillani tidak mengikuti al-Asy'ari. Sifat-sifat Tuhan bagi al-Baqillani bukanlah sesuatu yang berada di luar zat-Nya atau sesuatu yang menempel pada zat-Nya. Sifat disamakannya dengan nama, sehingga tidak membawa pengertian yang merusak keesaan Tuhan.[8]

Menurut al-Baqillani sifat bukanlah *hal*, melainkan sesuatu yang maujud. Ia menolak mengatakan sifat Allah adalah *hal*, jika yang dimaksud dengan hal adalah sesuatu yang berubah-ubah.[9] Tetapi ia setuju jika *hal* digunakan untuk menyebut dan menetapkan sifat Allah, seperti pendapat Abu Hasyim, seorang tokoh Mu'tazilah.[10]

Dalam konteks itulah ia dekat dengan pendapat Abu Hasyim dari kalangan Mu'tazilah yang memandang Tuhan mengetahui dan berkuasa dengan zat-Nya karena baginya sifat tidak terpisah dari zat. Dengan demikian pandangannya tentang sifat-sifat Tuhan tidak lagi seperti pendapat al-Asy'ari yang mengatakan karena Allah *qadim, qadir, murid, qail* maka ia mempunyai *ilmu, qadrat, iradat,* dan *qaul* yang merupakan sifat-sifat bagi-Nya. Sifat-sifat-Nya *qadim* dan berdiri sendiri. Menurut al-Asy'ari Allah tidak mengetahui kecuali dengan ilmu-Nya. Demikian pula Allah tidak berkuasa kecuali dengan *qudrat*-Nya. Ia tidak menghendaki kecuali dengan *iradat*-Nya. Pandangan yang demikian membawa kepada paham *ta'addud al-qudama* sehingga ada beberapa yang *qadim* selain Tuhan.

Al-Baqillani karena memandang sifat-sifat Tuhan adalah zat-Nya, bukan sebagai sesuatu yang berdiri sendiri di luar zat-Nya, maka pendapatnya terhindar dari kesan adanya beberapa yang *qadim* selain Tuhan.

Mengenai perbuatan manusia, al-Baqillani melangkah lebih jauh lagi dari al-Asy'ari. Menurut al-Baqillani, *al-kasab* adalah perbuatan

7. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 71.
8. Ilhamuddin, *Op. Cit.* 1997, h. 60.
9. Mustafa Abd al-Raziq, *Tahmid li Tarikh al-Falsafat al-Islamiyah*, Kairo: Matba'ah Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamat wa al-Nasyr, 1958. h. 261.
10. Al-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal*, Beirut: Dar al-Fikr, h. 76

manusia yang disertai *qudrah* pada waktu terjadinya perbuatan.[11] Artinya, *kasb* lahir semata-mata berhubungan dan bersamaan dengan *qudrah* Allah, kemudian menjadi suatu bentuk perbuatan.[12] Sehingga antara *khalq* dan *muktasib* (perolehan) adalah berbeda.[13]

Khalq berarti Allah menciptakan setiap perbuatan, dan juga menciptakan dalam diri manusia kekuasaan dan kemampuan untuk melakukan suatu perbuatan, sekaligus juga menciptakan kekuasaan untuk memilih perbuatan yang sesuai dengan pilihan itu. Maka aspek munculnya suatu perbuatan menjadi ada melalui hubungan kekuatan yang diciptakan dengan perbuatan. Ini dinamakan perolehan (*acquisition of act*). Akuisisi inilah yang merupakan suatu efek dari kekuatan yang diciptakan.

Dengan demikian, kekuatan anteseden/kemampuan memiliki efek terhadap bentuk suatu perbuatan, kedatangannya menjadi ada dan mendapatkan keberadaan (*existence*) atau berpengaruh terhadap aspek lainnya. Hal ini mengandung unsur agak menampakkan subyektivitas dari aspek manusia dan menjustifikasikan tanggung jawabnya atas apa yang dia lakukan. Jadi, *kasb* merupakan perbuatan ikhtiar, bukan perbuatan terpaksa.[14]

Jadi kesimpulan dari pendapat al-Baqillani mengenai perbuatan manusia adalah sebagaimana yang dijelaskan oleh Harun Nasution bahwa yang diwujudkan Tuhan ialah gerak yang terdapat dalam diri manusia, adapun bentuk atau sifat dari gerak itu dihasilkan oleh manusia sendiri. Artinya, gerak sebagai *genus* (jenis) adalah ciptaan Tuhan, akan tetapi *spectus* (*naw*) dari gerak adalah perbuatan manusia.[15]

Dalam masalah fungsi akal dan wahyu, al-Baqillani berpendapat bahwa akal tidak dapat mengetahui kewajiban-kewajiban sebelum turunnya wahyu, karena akal manusia tidak dapat menentukan baik buruknya suatu perbuatan.[16] Alasannya, semua orang yang berakal tidak pernah

11. Al-Baqilani, *Al-Insyaf*, Kairo: Muassasa al-Khariji, tt, h. 35-36; lihat juga Ilhamuddin, *Op. Cit.* h. 57.
12. Ibrahim Madkour, *Filsafat Islam: Metode dan Penerapannya*, bagian II Jakarta: Bumi Aksara, 1995, h. 187
13. CA Qadir, *Op. Cit.* 1988, h. 69.
14. Mustafa Abd al-Raziq, *Op. Cit.* 1958, h. 347. lihat juga Ilhamuddin, *Op. Cit.* 1997, h. 107.
15. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 71.
16. *Ibid*, h. 81-82.

sependapat dalam menentukan yang baik dan yang buruk. Maka tidak tepat jika dikatakan bahwa akal dapat menentukan sesuatu itu benar atau salah.[17]

Al-Baqillani membagi baik dan buruk menjadi tiga kategori. *Pertama,* berkaitan dengan kesempurnaan dan kekurangan sifat. *Kedua* berkaitan dengan perbedaan kepentingan. Kedua hal tersebut bisa diketahui oleh akal. *Ketiga* berkaitan dengan pahala dan siksa. Menurut al-Baqillani, informasi mengenai pahala dan siksa hanya diketahui oleh wahyu, sehingga akal tidak berperan dalam hal ini sebab berhubungan dengan perintah dan larangan.[18]

Mengenai masalah janji dan ancaman, al-Baqillani mempunyai pendangan yang sama dengan al-Asy'ari. Al-Asy'ari maupun al-Baqillani berpandangan bahwa perbuatan baik tidak wajib mendapat pahala dari Allah, dan orang yang berbuat maksiat tidak wajib menerima hukuman. Apabila Allah menyiksa semua penduduk langit dan bumi Dia tidak dlalim terhadap mereka.

Al-Asy'ari dan al-Baqillani berpendapat bahwa memberikan pahala kepada hamba-Nya yang taat bukanlah kewajiban bagi Tuhan. Al-Asy'ari berpendapat bahwa Allah adalah pemberi kewajiban, maka tidak ada sesuatu pun yang wajib bagi-Nya. Sedangkan al-Baqillani memandang bahwa pendapat yang mengatakan pemberian pahala merupakan kewajiban Tuhan, adalah buruk menurut akal. Menurutnya, tidak mustahil Allah mengampuni dan memasukkan orang yang berbuat maksiat ke dalam surga. Kejahatan dan kekafiran manusia bukan merupakan alasan bagi Allah untuk memasukkan mereka ke neraka. Siksaan Allah terjadi bukan karena suatu sebab. Siksaan adalah hak Allah. Dia boleh melaksanakannya dan boleh meninggalkannya.

Al-Baqillani berpandangan bahwa Allah tetap baik meskipun tidak menyiksa orang yang berbuat jahat. Kaum muslimin juga sepakat bahwa mengampuni orang yang berbuat jahat itu baik. Oleh karena itu, bukan suatu yang buruk bagi Allah untuk tidak melaksanakan ancaman-Nya.

---

17. Mustafa Abd al-Raziq, *Op. Cit.* 1958, h. 146, lihat juga Ilhamuddin, *Op. Cit.* 1997, h. 115.
18. Ilhamuddin, *Op. Cit.* 1997, h. 116.

Dalam memperkuat pendapatnya ini al-Baqillani mengemukakan Surat At-Taghabun ayat 14:[19]

فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

Artinya: "*Sesungguhnya Allah maha pengampun lagi maha penyayang.*"

2. Al-Juwaini

Nama lengkap al-Juwaini adalah Abdul Ma'ali Abdul Malik ibn Syaikh Abi Muhammad. Ia dilahirkan di Juwaini kawasan Naisabur, Persi pada tahun 419 H/1028 M. Ia mendapat gelar "*Dhiya'u al-Din*" tetapi lebih dikenal dengan gelarnya "*Imam al-Haramain*", Imam dari dua tanah suci (Mekkah dan Madinah), karena ia menetap di sana sambil mengajar. Kemudian atas perintah Perdana Menteri Nizam al-Muluk di Naisabur, al-Juwaini kembali ke negerinya untuk mengajar di sekolah Nizamiyah sampai akhir hayatnya pada tahun 478 H/1085 M.[20] Ia adalah guru utama Imam al-Ghazali yang pertama kali memperkenalkan kepada muridnya itu studi kalam, filsafat, dan logika.[21]

Sama dengan al-Baqillani, al-Al-Juwaini juga tidak selamanya setuju dengan ajaran-ajaran yang ditinggalkan oleh al-Asy'ari. Mengenai antropomorfisme misalnya, ia berpendapat bahwa tangan Tuhan harus ditakwilkan dengan kekuasaan Tuhan, mata Tuhan ditakwilkan dengan penglihatan Tuhan dan wajah Tuhan diartikan dengan wujud Tuhan. Keadaan Tuhan duduk di atas tahta kerajaan diartikan dengan Tuhan berkuasa dan Maha Tinggi.[22]

Al-Juwaini membagi sifat-sifat Allah menjadi dua kategori. *Pertama* adalah sifat *Nafsiyah* (sifat *itsbat*/positif bagi zat dan selalu ada sepanjang ada zat) sifat ini seperti *qidam, qiyamuhu binafsihi, wahdaniyah,* berbeda dengan makhluk dan tidak mempunyai ukuran (*imtidad*-dimensi). *Kedua* adalah sifat *Ma'nawiyah* (sifat yang timbul/ada karena sesuatu illat yang ada pada zat), seperti sifat berkuasa (*qadirun*).[23]

---

19. *Ibid*, h. 119
20. Depag RI, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: 1988, h. 112
21. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* Vol. 4, Jakarta: PT Ikhtiar baru van Hoeve, h. 124.
22. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 72.
23. A. Hanafi, *Pengantar Teologi Islam*, Jakarta: Pustaka al Husna, 1980, h. 104.

Mengenai soal perbuatan manusia, al-Juwaini pergi lebih jauh dari al-Baqillani. Menurutnya, daya yang ada pada manusia juga mempunyai efek. Tetapi efeknya serupa dengan efek yang terdapat antara sebab dan musabab. Wujud perbuatan tergantung pada daya yang ada pada manusia, wujud daya ini bergantung pula pada sebab lain, dan wujud sebab lain ini bergantung pula pada sebab lain lagi dan demikianlah seterusnya sehingga sampai kepada sebab dari segala sebab yaitu Tuhan. Dengan demikian, al-Juwaini berada jauh dari paham al-Asy'ari dalam hal perbuatan manusia dan dekat dengan Mu'tazilah tentang *causality*. Oleh karena itu, Ahmad Amin mengatakan bahwa al-Juwaini kembali dengan jalan berkelok-kelok kepada ajaran Mu'tazilah.[24]

Selanjutnya mengenai fungsi akal dan wahyu, al-Al-Juwaini dalam kitab *al-Syamil fi Ushul al-Din* berpendapat bahwa *al-nadzar* dan *istidlal* untuk mencapai pada ma'rifat Allah adalah wajib. Akan tetapi kewajiban dalam hukum taklif itu tidak dapat ditentukan oleh akal. Kewajiban-kewajiban taklifi itu hanya dapat diketahui oleh wahyu.[25] Hal ini karena dalam masalah-masalah di luar syariat, akal memang mampu menentukan baik-buruknya sesuatu. Tetapi pengetahuan tentang baik dan buruk dalam syariat/hukum Tuhan tidak dapat diketahui oleh akal kecuali melalui perantaraan wahyu.

Dalam konteks pahala dan siksa serta ukuran baik atau buruknya sesuatu adalah hukum syariat. Apabila syariat menetapkan sesuatu itu halal atau memerintahkan untuk mengerjakannya maka sesuatu itu baik, jika sebaliknya berarti sesuatu itu buruk.

Al-Juwaini juga mengemukakan argumen yang mengatakan bahwa sekiranya dengan akal saja manusia sudah dapat mengetahui semua yang baik dan buruk, maka orang-orang Brahma akan dapat mengetahui bahwa membunuh binatang itu tidak selamanya buruk. Sementara sampai sekarang mereka masih tetap menganggap setiap membunuh binatang itu buruk. Dengan demikian, akal saja tidak cukup untuk mengetahui semua yang baik atau buruk. Oleh karena itu, harus ada wahyu.[26]

---

24. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 72.
25. Al-Juwaini, *al-Syamil fi Ushul al-Din*, Kairo, Dar al-Arab, h. 27.
26. Ilhamuddin, *Op. Cit.* 1997, h. 117.

Al-Juwaini juga mengemukakan pentingnya penggunaan argumen rasional dalam memahami agama. Hal ini tampak dalam pemikirannya dalam menerima penafsiran kiasan (takwil) terutama tentang antropomorfisme. Penerimaan takwil tersebut merupakan konsekuensi logis dari pendapatnya tentang sifat Allah yang dirumuskan sebagai "*imtidad*" (tidak berdimensi/berukuran). Hal ini mengharuskan al-Juwaini menakwilkan ayat-ayat yang mengesankan kejisiman Tuhan dan adanya tempat bagi Tuhan.[27]

3. Al-Ghazali

Nama lengkap al-Ghazali adalah Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali. Nama al-Ghazali kadang ditulis dengan al-Gahazzali (dengan dua z). Kata ini berasal dari *ghazzal* yang artinya tukang pintal benang, karena pekerjaan ayah al-Ghazali adalah memintal benang wol. Sedangkan kata al-Ghazali (dengan satu z) diambil dari kata *ghazalah,* nama kampung di mana ia lahir pada tahun 450 H/1059 M. Desa Ghazalah terletak di daerah Thus yang termasuk wilayah Khurasan, Persia.[28]

Pada usia muda al-Ghazali sudah mempelajari fiqih di Thus dan kemudian melanjutkan studinya di Jurjan di bawah bimbingan Abu Nasr al-Isma'ili.[29] Setelah itu al-Ghazali kembali ke Thus dan kemudian pergi ke Naisabur.

Waktu di Naisabur, berdiamlah seorang ulama besar, Dhiya' al-Din al-Juwaini yang dijuluki *Imam al-Haramain* yang memimpin perguruan al-Nizamiyah. Di bawah bimbingan al-Juwaini, al-Ghazali menekuni ilmu fiqh, ushul fiqh, mantiq dan ilmu kalam hingga al-Juwaini wafat tahun 478 H/1085 M.[30]

Setelah Imam al-Haramain meninggal, al-Ghazali pindah ke Mu'askar dan menetap di sana kurang lebih lima tahun. Pada saat itu ia

---

27. A. Hanafi, *Op. Cit.* 1980, h. 113.
28. Lihat Poerwantana dkk, *Seluk Beluk Filsafat Islam*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1991, h. 166
29. Madjid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, New York & London: Columbia University Press, 1970, h. 244.
30. B. Lewis, *The Encyclopedia of Islam*, Vol. II, Leiden: EJ Brill, 1983, h. 1038.

sering menghadiri pertemuan-pertemuan ilmiah yang diadakan di istana perdana menteri Nizam al-Muluk. Melalui pertemuan-pertemuan ilmiah inilah al-Ghazali mulai muncul sebagai ulama yang menonjol. Pada tahun 484 H/1091 M ia diangkat sebagai guru besar di Universitas Nizamiyah Baghdad dalam usia 34 tahun.[31]

Periode ini menandai suatu tahap yang menentukan dalam hidupnya, sebab universitas memberinya lingkungan yang sangat menguntungkan untuk mengembangkan serta menyinari kepribadiannya. Di sana ia memperdalam pengetahuannya di bidang filsafat. Dua karya yang ditulisnya pada masa ini adalah *Maqasid al-Falasifah* (Maksud-maksud Para Filosof) dan *Tahafut al-Falasifah* (Kerancuan Para Filosof).[32]

Dalam hidupnya, al-Ghazali tidak mengalami ketenangan, karena semua jalan yang ditempuhnya untuk mencari Kebenaran (Tuhan) tidak ada yang memuaskan baginya. Puncaknya, pada saat karirnya sedang menajak, al-Ghazali mengalami kegelisahan intelektual karena merasa gagal dalam memberi pengalaman religius, serta meragukan terhadap kebenaran yang dicapai oleh akal dan panca indera.[33]

Oleh karena itu, apabila orang mengkaji seluruh karya-karyanya akan banyak menemukan inkonsistensi pemikiran al-Ghazali. Karena banyak kontradiksi dalam pikiran-pikirannya, maka sukar menentukan pendirian al-Ghazali yang sebenarnya.[34]

Akhirnya al-Ghazali mengalami sebuah krisis, yakni keraguan mendalam (skeptisisme) yang terlihat pada gejala-gejala fisiknya, tetapi pada dasarnya bersifat religius. Menurut hematnya, pada saat ini tugas manusia yang paling penting adalah menghindari neraka dan memperoleh surga. Tetapi betapa ia menyadari bahwa jalan hidupnya yang sekarang ini tengah ia tempuh terlalu duniawi untuk mengharapkan pahala abadi. Setelah melalui perjuangan batin yang hebat, ia akhirnya meninggalkan Baghdad untuk menjalani kehidupan zahid yang berkelana. Pada tahun 1095 ia melepaskan jabatannya di universitas dan meninggalkan keluarga-

31. T.J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, New York: Dover Publication, h. 155.
32. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* Vol. 4, h. 124
33. Sikap skeptis ini ia ceritakan dalam kitab *al-Munqidz min al-Dlalal*, Beirut: al-Maktabah al-Sya'biyah, h. 31.
34. A. Hanafi, *Op. Cit.* 1980, h. 66.

nya untuk mencari kepastian batin, yang merupakan jaminan bagi kebenaran.

Setelah berhasil mengatasi krisisnya dan menghilangkan keraguannya, al-Ghazali kembali ke negerinya. Mulailah ia menulis karya-karya yang bernada sufistik. Yang paling utama di antaranya adalah kitab *Ihya Ulum al-Din* (Menghidupkan Kembali Ilmu-ilmu Agama). Kemudian al-Ghazali mengajar, namun perubahan yang terjadi padanya akibat krisis tadi bersifat permanen. Sekarang ia adalah seorang yang religius, bukan sekedar guru ilmu-ilmu agama. Ia akhirnya wafat di Tus pada tahun 1111 M.[35]

Karya-karya al-Ghazali memegang peranan penting dalam menyiarkan paham Islam ortodoks. Berkenaan dengan karya-karya al-Ghazali dalam bidang teologi, ia dikenal sebagai ulama yang berpaham Asy'ariyah. Oleh karena itu, karya-karyanya cenderung memberi dukungan terhadap paham Asy'ariyah. Bahkan al-Ghazali lebih populer dibandingkan dengan al-Asy'ari sendiri sebagai pendiri paham Asy'ariyah. Tidak seperti al-Ghazali, al-Asy'ari nampaknya hanya dikenal sebagai pendiri paham Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah. Sementara al-Ghazali dikenal sebagai seorang yang sukses memperkenalkan paham al-Asy'ariyah melalui karya-karyanya. Barangkali tidak berlebihan jika dikatakan bahwa al-Ghazali membuat paham Asy'ariyah menjadi sangat populer dan menjadi satu-satunya paham teologi yang paling bisa diterima secara luas di kalangan kaum muslim Sunni.[36]

Sebagai pengikut al-Asy'ari, paham teologi yang dikedepankan al-Ghazali tidak jauh berbeda dengan paham al-Asy'ari. Menurut al-Ghazali, Tuhan mempunyai sifat-sifat *qadim* yang tidak identik dengan zat Tuhan dan mempunyai sifat di luar zat.[37] Artinya sifat-sifat ini tidaklah sama, bahkan lain dari esensi Tuhan, tetapi berujud dalam esensi itu sendiri sehingga adanya sifat-sifat tersebut tidak membawa kepada paham banyak kekal.[38]

---

35. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* Vol. 4, h. 125.
36. Nurman Said, "The Significance of al-Ghazali and His Works for Indonesian Muslims; A Preliminary Study, dalam *Studia Islamika,* Volume 3 Nomor 3, 1996, h. 26-27.
37. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 73.
38. *Ibid,* h. 136.

Dalam hal kekuatan akal, al-Ghazali berpendapat bahwa akal tidak dapat membawa kewajiban-kewajiban manusia, dan kewajiban-kewajiban itu hanya ditentukan oleh wahyu. Dengan demikian, sebelum datangnya wahyu manusia tidak berkewajiban untuk mengetahui Tuhan dan mensyukuri nikmat-Nya.[39]

Dalam hal perbuatan manusia, Al-Ghazali berpendapat bahwa Tuhanlah yang menciptakan daya dan perbuatan manusia.[40] Sedangkan daya untuk berbuat yang terdapat dalam diri manusia lebih dekat menyerupai impotensi.[41] Ia menekankan sisi kehendak dan kekuasaan mutlak Tuhan. Sehingga keterangan bahwa *kasb* itu adalah ciptaan Tuhan, menghilangkan arti keaktifan itu. Dan pada akhirnya manusia bersifat pasif dalam mewujudkan perbuatannya. Tuhanlah, menurut al-Ghazali, yang menciptakan perbuatan manusia dan daya untuk berbuat dalam diri manusia. Perbuatan manusia terjadi dengan daya Tuhan dan bukan dengan daya manusia, sungguhpun daya manusia rapat hubungannya dengan perbuatan itu. Oleh karena itu, tak dapat dikatakan bahwa manusialah yang menciptakan perbuatannya.[42]

Selanjutnya al-Ghazali juga mempunyai paham yang sama dengan al-Asy'ari tentang *beatific vision* yaitu bahwa Tuhan dapat dilihat karena tiap-tiap yang mempunyai wujud dapat dilihat. Al Ghazali juga menolak paham keadilan yang dibawa oleh Mu'tazilah. Menurutnya, Tuhan tidak berkewajiban menjaga kemaslahatan manusia (*al-shalah wa al-ashlah*), tidak wajib memberi upah atau ganjaran pada manusia atas perbuatan-perbuatannya, bahkan Tuhan boleh memberi beban yang tak dapat dipikul kepada manusia. Tuhan berkuasa mutlak dan tidak akan bertentangan dengan sifat-sifat ketuhanan-Nya, jika atas kehendak-Nya, Ia menghancurkan makhluk-Nya atau memberi ampun kepada semua orang kafir dan menghukum semua orang mukmin.[43] Dengan demikian, al-Ghazali tidak mempercayai kepastian janji dan ancaman Tuhan sebagaimana yang dipercayai oleh kaum Mu'tazilah.

---

39. Al-Ghazali, *al-Iqtishad fi al-I'tiqad,* Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, h. 100.
40. M. Yunan Yusuf, *Alam Pikiran Islam Pemikiran Kalam,* Jakarta:Perkasa, 1990, h. 57.
41. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 73.
42. *Ibid,* h. 111.
43. *Ibid,* 73.

Karena sangat menekankan pada kehendak dan kekuasaan mutlak Tuhan, al-Ghazali juga tidak mempercayai adanya hukum alam yang berjalan berdasarkan hukum kausalitas. Menurut al-Ghazali, hubungan kausalitas hanyalah penampakan dan merupakan efek dari kebiasaan manusia mengaitkan dua kejadian yang terjadi secara konsisten dalam alam. Ia selalu menekankan kenyataan bahwa Tuhanlah yang menciptakan kaitan antarfenomena: "Mengenai apa yang secara lahiriah tampak berhubungan, itu bergantung pada tindakan Allah yang menentukan (*taqdir*), yang menciptakan (penampakan-penampakan) dalam suatu rangkaian". Tuhan dapat menjungkirbalikkan hukum-hukum alam dan menundukkan fungsi-fungsi alam kepada hukum yang sama sekali baru.[44]

Teori al-Ghazali yang menolak kausalitas ini disebut dengan teori kebiasaan (*'adah*). Al-Ghazali mengawali pandangannya tentang keteraturan alam yang kita saksikan di alam semesta ini dengan mengatakan bahwa: (1) Tuhan telah menciptakan dalam diri kita pengetahuan bahwa Ia tidak akan melakukan sesuatu yang menyimpang, meskipun hal tersebut mungkin; (2) Pengulangan dari kebiasaan (*'adah*) yang terus berlangsung pada benda-benda menanamkan pada pikiran kita kesan bahwa mereka akan terus mengikuti suatu pola menurut kebiasaan mereka yang lalu. Karena itu bukanlah alam atau hukum kausalitas yang ditanamkan Tuhan dalam benda-benda, melainkan kebiasaan (*'adah*), ditambah dengan pengetahuan yang dicipta berulang kali. Inilah yang menjelaskan keteraturan dan kemampuan fenomena tertentu untuk diramalkan. Mengenai gerhana bulan yang dapat diramalkan, misalnya, al-Ghazali mengatakan adalah kebesaran Tuhan untuk menciptakan gerhana matahari atau bulan secara bersamaan dengan penciptaan posisi tertentu dari bumi dan bulan. Demikian juga adalah kebesaran Tuhan, serempak dengan penciptaan yang berbarengan ini, untuk menciptakan dalam pikiran kita pengetahuan atau kesan bahwa gerhana, baik gerhana bulan maupun gerhana matahari, akan terjadi secara teratur pada saat tertentu dalam kondisi yang sama, kecuali apabila Tuhan bermaksud mengubah kebiasaan.[45]

---

44. Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (Ed), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2003, h. 326.
45. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* Vol. 4, h. 133.

Sejak tampilnya al-Ghazali sekitar dua abad setelah al-Asy'ari ini, paham Asy'ariyah menjadi standar paham Ortodoks atau Sunni dalam aqidah. Karena itu pada saat sekarang ini, untuk sebagian besar kaum muslim seluruh dunia, paham Asy'ariyah adalah identik dengan paham Sunni dan lebih dari itu, bahkan ilmu Kalam pun sekarang menjadi hampir terbatas hanya kepada metode penalaran al-Asy'ari. Maka dilihat dari kadar penerimaannya oleh sebagian besar kaum muslim, dan dari bagaimana penerimaan itu melintasi batas-batas kemazhaban dalam fiqih, paham Asy'ariyah adalah paham yang paling luas menyebar dalam dunia Islam, sehingga al-Asy'ari bisa disebut sebagai pemikir Islam klasik yang paling sukses. Tidak ada tokoh pemikir dalam Islam yang dapat mengklaim sedemikiann banyak penganut dan sedemikian luas pengaruh buah pikirannya seperti abu Hasan Ali al-Asy'ari.[46]

Selain karena dukungan al-Ghazali, Harun Nasution punya analisa lain mengapa paham Asy'ariyah menjadi paham mayoritas umat Islam di dunia. Menurutnya, rakyat biasanya mengikuti mazhab yang dipakai Dinasti yang berkuasa. Ini, menurut Harun Nasution, merupakan faktor penting bagi tersebar luasnya aliran Asy'ariyah di dunia Islam sejak saat itu hingga sekarang.[47]

Keikutsertaan pemerintah dalam pengembangan aliran Asy'ariyah ini, di satu segi untuk memenuhi watak dan keadaan masyarakat, di segi lain adalah untuk menghimpun kesetiaan rakyat melalui doktrin Asy'ariyah yang cenderung Jabbariyah, sehingga daya kritis umat terhadap kebijakan dan perilaku rezim penguasa kurang tajam dan terkesan bersedia mentolerirnya. Faktor pendukung lainnya adalah disejajarkannya aliran teologi Asy'ariyah dengan mazhab fiqih Syafi'i menjadikan aliran teologi Asy'ariyah identik dengan Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah, sehingga wibawa para ulama Syafi'iyah ikut menjadi daya tarik tersendiri, terutama pada masyarakat tradisional.[48]

Demikianlah pemikiran teologis yang ada dalam kelompok Asy'ariyah. Sebagai penutup dapat disimpulkan bahwa di dalam golongan

---

46. Nurcholish Madjid, *Op. Cit.* 1995, h. 272.
47. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 75.
48. H.A.R. Gibb (ed), *Shorter Encyclopedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1965, h. 598.

Asy'ariyah sendiri sebenarnya terjadi perbedaan pendapat. Tidak selamanya Ulama Asy'ariyah setuju dengan pendapat al-Asy'ari sendiri. Al-Juwaini misalnya, pendapatnya dalam masalah perbuatan manusia justru lebih dekat kepada paham Mu'tazilah. Tapi ia tetap dianggap sebagai pengikut Asy'ariyah.

Oleh karena itu, jika sekarang ini ada sekelompok umat Islam yang memilih paham Asy'ariyah sebagai landasan aqidahnya, maka mestinya tidak harus bepegang pada pendapat al-Asy'ari saja. Namun kenyataannya tidak demikian. Pendapat al-Baqillani dan al-Juwaini tidak banyak diikuti oleh umat Islam yang menganut paham Asy'ariyah. hal ini barangkali disebabkan oleh popularitas al-Ghazali yang mendominasi pemikiran di kalangan umat Islam. Sementara ulama yang mendapat gelar *Hujjah al-Islam* ini adalah pengikut setia pendapat-pendapat al-Asy'ari.



BAB XI
MATURIDIYAH

Maturidiyah merupakan salah satu sekte Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah yang tumbuh hampir bersamaan dengan Asy'ariyah. Sebagaimana Asy'ariyah, Maturidiyah ini juga timbul sebagai reaksi atas aliran Mu'tazilah. Hanya saja, al-Maturidi adalah pengikut Abu Hanifah yang banyak menggunakan rasio dalam pandangan keagamaannya, sehingga dalam bidang teologipun, al-Maturidi banyak menggunakan akal. Hal ini membuat Maturidiyah mempunyai beberapa perbedaan pandangan dengan Asy'ariyah.

Salah satu pengikut penting al-Maturidi adalah Abu al-Yusr Muhammad al-Bazdawi. Ia mengetahui ajaran-ajaran al-Maturidi dari orang tuanya. Seperti al-Baqillani dan al-Juwaini, al-Bazdawi tidak pula selamanya sepaham dengan al-Maturidi. Antara kedua pemuka aliran Maturidiyah ini terdapat perbedaan paham sehingga boleh dikatakan bahwa dalam aliran Maturidiyah terdapat dua golongan: golongan Samarkand, yaitu pengikut-pengikut al-Maturidi sendiri, dan golongan Bukhara yaitu pengikut-pengikut al-Bazdawi.[1]

A. Maturidiyah Samarkand

1. Pendiri Maturidiyah Samarkand

Maturidiyah Samarkand didirikan oleh Abu Mansur Muhammad bin Muhammad bin Mahmud al-Hanafi al-Mutakallim al-Maturidi al-Samarkandi. Ia lahir sekitar tahun 859 M di Maturid dekat Samarkand Wilayah Transoxiana Asia Tengah (sekarang termasuk wilayah Uzbekistan

1. Harun Nasution, *Teologi Islam*, Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, 1978, h. 78.

Uni Sovyet) dan meninggal pada tahun 944 M. Oleh sebagian penulis, al-Maturidi dinyatakan sebagai keturunan dari Abu Ayyub al-Anshari, seorang sahabat Rasul di Madinah. Pendapat ini diperkuat oleh fakta bahwa sebagian kaum kerabat al-Maturidi yang tinggal di Samarkand adalah orang-orang yang berasal dari Arab Madinah.[2]

Al-Maturidi adalah pengikut Abu Hanifah yang banyak menggunakan rasio dalam pandangan-pandangan keagamaan. Sebagai pengikut Abu Hanifah tentunya ia juga banyak menggunakan rasio dalam pemikiran teologinya. Apalagi ia dibesarkan di Samarkand. Di daerah ini hadits tidak berkembang. Keadaan seperti ini membuat al-Maturidi banyak memakai pertimbangan akal dalam memecahkan berbagai masalah keagamaan. Oleh karena itu, meskipun al-Maturidi tampil sebagai penentang ajaran-ajaran yang dikembangkan oleh Mu'tazilah, pemikiran-pemikiran yang dibawa oleh al-Maturidi justru lebih dekat kepada Mu'tazilah.[3]

Di kalangan para penganut mazhab Hanafi, hasil pemikiran al-Maturidi dalam bidang aqidah, dipandang sama dengan pendapat-pendapat Imam Abu Hanifah. Sebagaimana diketahui bahwa Imam Abu Hanifah sebelum memasuki lapangan fiqih secara intensif dikenal sebagai pemikir teologi. Kedudukannya sebagai pemikir teologi itu juga melibatkan dirinya ke dalam kancah perdebatan sebagai yang dituntut oleh suasana zamannya.[4]

Abu Hanifah meninggalkan beberapa risalah dalam bidang teologi. Di antara risalah tersebut adalah *al-Fiqh al-Akbar*, *al-Fiqh al-Absath,* risalah Abu Hanifah kepada Utsman al-Batti dan pesannya kepada muridnya, Yusuf bin Khalid al-Batti. Dari risalah ini dapat digali pendapat Abu Hanifah yang original mengenai segala pembicaraan yang berkisar pada sifat-sifat Tuhan dan hakikat keimanan; apakah mengetahui Allah wajib menurut akal ataukah menurut syara'; apakah penilaian baik atau buruk suatu perbuatan didasarkan atas substansinya; apakah perbuatan manusia dan kadar keterkaitannya dengan daya hamba tidak bertentangan dengan

---

2. Depag RI, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: 1988, h. 728
3. *Ensiklopedi Islam* Jilid 3, Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 2001, h. 206.
4. M. Yunan Yusuf, *Alam Pikiran Islam Pemikiran Kalam*, Jakarta:Perkasa, 1990, h. 58

kekuasaan Allah terhadap semua makhluk-Nya; mengenai qadla serta qadar dan lain sebagainya.

Dari komparasi ilmiah antara beberapa pendapat yang ditinggalkan Abu Hanifah dengan pandangan-pandangan al-Maturidi jelas bahwa dalam sejumlah pokok pendapat mereka terdapat persamaan. Karena itu ulama menetapkan bahwa pendapat-pendapat Abu Hanifah dalam bidang aqidah merupakan akar yang menjadi landasan perkembangan pemikiran al-Maturidi.[5]

Oleh karena itu, tidak mengherankan jika pemikiran al-Maturidi justru lebih dekat kepada pemikiran Mu'tazilah karena sama-sama banyak menggunakan rasio. Hal ini berbeda dengan paham Asy'ariyah yang tidak banyak menggunakan rasio dalam pemikiran aqidah.

2. Pandangan Teologi Maturidiyah Samarkand

a. Fungsi Akal dan Wahyu

Menurut al-Maturidi, akal dapat mengetahui tiga persoalan pokok, yaitu:[6]

1) Mengetahui Tuhan
2) Mengetahui kewajiban berterima kasih kepada Tuhan
3) Mengetahui baik dan buruk.

Menurut al-Maturidi, kewajiban mengetahui Tuhan itu bisa ditemukan berdasarkan penalaran akal. Hal itu didasarkan pada beberapa ayat al-Qur'an yang memerintahkan manusia untuk berpikir mengenai kerajaan langit dan bumi dan memberikan pengarahan kepada manusia bahwa sekiranya akal pikiran diarahkan secara konsisten, terlepas dari pengaruh hawa nafsu dan taklid, niscaya ia akan sampai kepada iman dan ma'rifah kepada Allah. Hal itu merupakan pengamalan terhadap nash-nash al-Qur'an. Sebaliknya, meninggalkan berpikir merupakan pengabaian terhadap nash-nash tersebut. Tidak menggunakan akal

5. Muhammad Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, Jakarta: Logos, 1996, h. 209.
6. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 87-90.

sebagai sarana untuk mengetahui Allah merupakan penyia-nyiaan terhadap berbagai ketetapan yang telah diatur oleh Allah melalui penalaran.[7]

Mengenai perbuatan baik dan buruk, menurut al-Maturidi, dapat diketahui oleh akal berdasarkan substansinya. Akal dapat mengetahui sifat baik yang terdapat dalam yang baik dan sifat buruk yang terdapat dalam hal yang buruk. Akal juga dapat mengetahui bahwa berbuat buruk adalah buruk dan berbuat baik adalah baik. Akal juga dapat mengetahui bahwa bersikap adil dan lurus adalah baik dan bahwa bersikap tidak adil dan tidak lurus adalah buruk. Oleh karena itu, akal memandang mulia terhadap orang yang adil serta lurus dan memandang rendah terhadap orang yang bersikap tidak adil dan tidak lurus.[8]

Namun, meskipun dapat mengetahui perbuatan yang baik dan perbuatan yang buruk, akal tidak dapat mengetahui kewajiban untuk mengerjakan yang baik dan meninggalkan yang buruk. Dalam hal ini, al-Maturidi sependapat dengan Imam Abu Hanifah bahwa sekalipun akal dapat menjangkau yang baik dan buruk, namun akal tidak dapat menentukan *taklif* kecuali dari Allah Pembuat Syari'at Yang Maha Bijaksana. Akal, menurutnya, sama sekali tidak mungkin secara mandiri dapat menemukan *taklif* keagamaan, karena yang memutuskan hal ini hanya Allah.[9]

Karena akal tidak dapat mengetahui kewajiban menjalankan yang baik dan menjauhi yang buruk, maka manusia memerlukan bimbingan dari Tuhan yang disebut wahyu. Fungsi wahyu menurut aliran ini adalah yang meletakkan sendi-sendi kewajiban manusia. Kewajiban haruslah berasal dari wahyu, dan bukan dari akal. Sekiranya wahyu tidak ada, manusia akan bebas berbuat apa saja yang dikehendakinya dan sebagai akibatnya manusia dalam kekacauan.[10]

Selain berfungsi untuk meletakkan sendi-sendi kewajiban bagi manusia, wahyu menurut al-Maturidi berfungsi untuk menjaga manusia dari kesesatan. Al-Maturidi mengakui bahwa akal merupakan salah satu

---

7. Muhammad Abu Zahrah, *Op. Cit.* 1996, h. 212.
8. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 89
9. Muhammad Abu Zahrah, *Op. Cit.* 1996, h. 213.
10. Amin Nurdin (ed), *Sejarah Pemikiran dalam Islam*, Jakarta: Pustaka Antara, 1996, h. 136.

sumber *ma'rifah* yang dikhawatirkan dapat membawa kesesatan. Namun kekhawatirannya itu tidak membuatnya melarang penalaran sebagaimana yang dilakukan oleh golongan *muhadditsin* dan *fuqaha*. Bahkan ia mendorongnya untuk bersikap hati-hati dan berusaha menjaga diri dari kesesatan dengan bersandarkan kepada *dalil naqli,* di samping *dalil aqli.* Al-Maturidi mengatakan bahwa barang siapa mengingkari hal itu (maksudnya sikap hati-hati dengan bersandar kepada *dalil naqli*) dan bermaksud untuk mencapai apa saja yang tertutup bagi akal pikiran serta meliput seluruh hikmah ketuhanan dengan akalnya yang tidak sempurna dan tidak terbatas, tanpa berdasarkan petunjuk dari Rasul, maka sebenarnya ia mendlalimi akal dan membebaninya dengan suatu beban yang di luar kesanggupannya.[11]

Dengan demikian, paham al-Maturidi ini dekat kepada paham Mu'tazilah yang memandang akal memiliki kemampuan yang tinggi namun juga terbatas. Karena keterbatasannya itulah akal memerlukan wahyu dari Allah.

b. Sifat-sifat Tuhan

Al-Maturidi tidak setuju dengan paham Mu'tazilah yang mengatakan bahwa Tuhan tidak bersifat dalam arti sifat yang berdiri di luar zat-Nya. Al-Maturidi mengatakan bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat. Tuhan, menurut al-Maturidi, mengetahui dengan pengetahuan-Nya.[12]

Sehubungan dengan masalah *tajassum*, al-Maturidi tidak mempercayai adanya "anggota tubuh" pada Tuhan. Dalam al-Qur'an memang terdapat kata-kata seperti: *wajh Allah* (wajah Allah), *yad Allah* (tangan Allah), *ain Allah* (mata Allah). Menurut al-Maturidi, kata-kata itu bermakna kekuasaan Allah karena Allah tidak mungkin mempunyai badan meskipun dalam arti yang tidak sama dengan makhluk. Badan itu tersusun dari substansi dan accident (*jauhar* dan *'ard*). Manusia berhajat pada anggota badan karena tanpa anggota badan manusia menjadi lemah; adapun Tuhan tanpa anggota badan, Ia tetap Maha Kuasa.[13]

---

11. *Ibid*, h. 211.
12. M. Yunan Yusuf, *Alam Pikiran Islam Pemikiran Kalam*, Jakarta:Perkasa, 1990, h. 59.
13. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 139.

c. Melihat Tuhan

Meskipun al-Maturidi tidak mempercayai adanya *tajassum,* namun ia mempercayai bahwa Allah bisa dilihat nanti di akhirat. Pandangannya ini didasarkan pada Surat al-Qiyamah ayat 22-23:

وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ

Artinya: "*Wajah-wajah (orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhannya mereka melihat.*"

Dalam ayat 23 di atas, kata *nazirah*/melihat disebut sesudah kata *wujuh* atau muka dalam ayat 22, sedang muka adalah tempat mata. Oleh karena itu, menurut al-Maturidi, peristiwa yang disebutkan dalam ayat itu benar-benar akan terjadi kelak di akhirat karena Allah sebagai *wajibul wujud* tentu dapat dilihat dengan mata kepala, bukan dengan mata hati.

Lebih jauh ia menjelaskan bahwa melihat Allah itu nanti terjadi dalam keadaan yang sesuai dengan keadaan hari kiamat, sehingga manusia tidak dapat mengetahui bagaimana peristiwa itu terjadi.[14]

d. Keqadiman Al-Qur'an

Al-Maturidi berpendapat bahwa *kalam Allah* atau al-Qur'an adalah kekal. Al-Qur'an, kata al-Maturidi, adalah sifat kekal dari Tuhan, satu, tidak terbagi, tidak berbahasa, tapi diucapkan manusia dalam ekspresi berlainan.[15]

Lebih lanjut, al-Maturidi membagi al-Qur'an dalam dua bentuk. *Pertama*: *kalam nafsi*, yaitu kalam yang ada pada zat Allah dan bersifat qadim (dahulu), bukan dalam bentuk huruf atau suara. Kalam ini menjadi sifat Allah sejak dahulu kala. Manusia tidak dapat mengetahui hakekatnya, bahkan Nabi Musa pun tidak dapat mendengar kalam Allah yang sebenarnya, tetapi hanya dapat mendengar suara yang mengatakan isi kalam itu. *Kedua,* kalam yang terdiri dari huruf dan suara, yang disebut *mushaf* (kumpulan lembaran).[16]

---

14. *Ensiklopedi Islam* Jilid 3, h. 206.
15. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 146.
16. *Ensiklopedi Islam* Jilid 3, h. 206.

e. Perbuatan dan Kehendak Manusia

Bagi golongan Maturidiyah perbuatan manusia adalah ciptaan Tuhan. Dalam hubungan ini, al-Maturidi, sebagai pengikut Abu Hanifah, menyebut dua perbuatan, yaitu perbuatan Tuhan dan perbuatan manusia. Perbuatan Tuhan mengambil bentuk penciptaan daya dalam diri manusia dan pemakaian daya itu sendiri merupakan perbuatan manusia. Daya diciptakan bersama dengan perbuatan, jadi bukannya sebelum perbuatan. Perbuatan manusia adalah perbuatan manusia dalam arti sebenarnya dan bukan dalam arti kiasan.[17]

Mengenai soal kehendak al-Maturidi mengatakan bahwa kemauan manusialah yang menentukan pemakaian daya, baik untuk kebaikan maupun untuk kejahatan. Karena salah atau benarnya pilihan dalam memakai dayalah maka manusia diberi hukuman atau upah. Manusia tentu tidak dapat mengadakan pilihan, kalau ia tidak bebas, tapi berada di bawah paksaan daya yang lebih kuat darinya.

Namun, kehendak yang dimiliki manusia menurut al-Maturidi, bukanlah kehendak bebas sebagaimana yang dipahami oleh Mu'tazilah. Kebebasan kehendak di sini bukanlah kebebasan untuk berbuat sesuatu yang tidak dikehendaki Tuhan, tetapi kebebasan untuk berbuat sesuatu yang tidak disukai Tuhan. Dengan kata lain kebebasan kehendak manusia hanya merupakan kebebasan dalam memilih antara apa yang disukai dan apa yang tidak disukai Tuhan.[18]

f. Janji dan Ancaman Allah

Menurut al-Maturidi, Allah wajib menepati janji-janji dan ancaman-ancaman-Nya karena jika tidak dilakukan-Nya akan bertentangan kebebasan memilih yang ada pada manusia.[19] Dalam hal ini, al-Maturidi mempunyai pandangan yang sama dengan Mu'tazilah yaitu bahwa upah dan hukuman Tuhan tak boleh tidak mesti terjadi kelak sesuai dengan amal perbuatan manusia.

---

17. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 112
18. *Ibid*, h. 113.
19. *Ensiklopedi Islam* Jilid 3, h. 206.

g. Kekuasaan dan Kehendak Mutlak Tuhan

Kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan menurut al-Maturidi adalah terbatas oleh kebebasan manusia yang diberikan Tuhan atas kemauan-Nya sendiri sehubungan dengan akal yang ada pada manusia. Dalam diri manusia itu diciptakan pula oleh Tuhan suatu potensi (daya) yang dapat dipergunakan oleh manusia untuk berbuat baik atau buruk. Terhadap potensi ini manusia bebas menentukannya sendiri. Oleh karena itu, Tuhan mesti menjatuhkan hukuman yang tidak sewenang-wenang. Kemestian hukuman berdasarkan atas pilihan bebas manusia dalam menggunakan potensi itu. Di samping itu, Tuhan juga telah berjanji untuk memberi pahala kepada orang yang berbuat baik dan memberi siksa kepada orang yang berbuat jahat. Janji-janji Tuhan itu, tidak boleh tidak mesti terjadi.

Oleh karena itu, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan sudah tidak absolut lagi. Namun, yang menentukan batasan-batasan itu bukanlah zat selain Tuhan, karena di atas Tuhan tidak ada suatu zatpun yang lebih berkuasa. Tuhan adalah di atas segala-galanya. Batasan-batasan itu ditentukan oleh Tuhan sendiri dan dengan kemauan-Nya sendiri pula.[20]

h. Keadilan Tuhan

Al-Maturidi menekankan bahwa kemerdekaan dan kemauan ada pada manusia dan bahwa Allah tidak sewenang-wenang menjatuhkan hukuman melainkan berdasarkan kemerdekaan yang diberikan Allah kepada manusia untuk berbuat baik atau jahat. Pada hakekatnya dalam suatu perbuatan manusia ada dua perbuatan, yakni perbuatan Allah (*khalq al-istita'ah*) dan perbuatan manusia (*isti'mal al-istita'ah*).[21]

Karena al-Maturidi menganut paham kebebasan berkehendak dan berbuat, serta adanya batasan bagi kekuasaan mutlak Tuhan, dalam hal ini mempunyai posisi yang lebih dekat kepada kaum Mu'tazilah dari pada kaum Asy'ariyah.[22] Dengan kata lain, Tuhan dikatakan adil apabila Tuhan menepati janji-janji dan ancaman-ancaman-Nya, yaitu akan memberi

---

20. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 122.
21. *Ensiklopedi Islam* Jilid 3, h. 206.
22. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 124.

pehala kepada orang yang berbuat baik dan memberi balasan siksa kepada orang yang berbuat jahat.

i. Perbuatan Tuhan

Menurut Mu'tazilah, Tuhan wajib berbuat yang baik dan terbaik untuk manusia (*al-shalah wa al-ashlah*). Sementara menurut al-Asy'ari, Tuhan tidak memiliki kewajiban apapun terhadap manusia karena Tuhan Maha Kuasa dan tidak ada kekuasaan lagi diatasnya.

Al-Maturidi mempunyai pandangan yang berbeda dengan kedua pandangan tersebut. Al-Maturidi berpendapat bahwa Allah maha Suci dari berbuat secara main-main. Segala perbuatan-Nya senantiasa sesuai dengan kebijaksanaan-Nya, dan karena dia Maha Bijaksana serta Maha Mengetahui sebagaimana Dia telah mensifati diri-Nya dengan sifat-sifat itu. Ketika menentukan hukum *taklif* dan melakukan segala perbuatan-Nya yang berkaitan dengan penciptaan, Allah menghendaki dan memaksudkan semua itu atas dasar hikmah tersebut. Dalam pada itu, tidak ada yang memaksa kehendak-Nya, karena Dia sepenuhnya bebas memilih, Maha Menghendaki dan Maha Mengerjakan apapun yang dikehendaki-Nya. Jadi berdasarkan hal itu tidaklah tepat dikatakan bahwa Allah berkewajiban melakukan yang baik dan terbaik, karena kewajiban itu menafikan kehendak, dan menandakan bahwa selain Allah ada yang berhak atas diri-Nya. Padahal Allah berada di atas semuanya.[23]

Demikianlah beberapa paham al-Maturidi yang kemudian dikenal dengan paham Maturidiyah Samarkand. Meskipun Maturidiyah Samarkand ini termasuk dalam kelompok Ahl as-Sunnah wa al-Jamaah seperti Asy'ariyah yang muncul sebagai penolakan terhadap paham Mu'tazilah, namun banyak memiliki persamaman dengan Mu'tazilah meskipun ada beberapa hal yang memiliki persamaan dengan al-Asy'ari. Dengan demikian dapat diambil kesimpulan bahwa jika paham al-Asy'ari merupakan posisi tengah antara paham tekstualis kaum hambaliyah dan paham rasionalis Mu'tazilah, maka al-maturidiyah Samarkand ini merupakan posisi tengah antara paham Asy'ariyah dengan paham Mu'tazilah.

---

23. Muhammad Abu Zahrah, *Op. Cit.* 1996, h. 215.

B. Maturidiyah Bukhara

1. Pendiri Maturidiyah Bukhara

Tokoh utama Maturidiyah Bukhara adalah Abu al-Yusr Muhammad al-Bazdawi. Ia dilahirkan pada tahun 421 H dan meninggal pada tahun 493 H/1099 M di Bukhara. Nenek al-Bazdawi adalah murid dari al-Maturidi. Al-Bazdawi sendiri mengetahui ajaran-ajaran al-Maturidi dari orang tuanya.[24]

Sebagaimana al-Baqillani dan al-Juwaini yang tidak selamanya sepaham dengan al-Asy'ari, al-Bazdawi juga tidak selamnya sepaham dengan al-Maturidi. Antara kedua tokoh Maturidiyah ini terdapat perbedaan paham sehingga menjadi cabang tersendiri yang kemudian disebut Maturidiyah Bukhara karena berkembang di Bukhara.[25]

Sebagaimana sudah dijelaskan di atas, Maturidiyah cabang Samarkand dengan pikiran-pikiran yang dilontarkan oleh al-Maturidi agak dekat dengan Mu'tazilah. Sedangkan Maturidiyah cabang Bukhara yang pemikiran-pemikiran yang dilontarkan oleh al-Bazdawi, dekat dengan Asy'ariyah.

2. Pandangan Teologi Maturidiyah Bukhara

a. Fungsi Akal dan Wahyu

Al-Bazdawi sepaham dengan al-Maturidi dalam hal kemampuan akal manusia untuk mengetahui adanya Tuhan dan mengetahui baik dan buruk. Akan tetapi dia berpendapat bahwa sebelum datangnya wahyu tidak ada kewajiban untuk mengetahui Tuhan dan berterimakasih kepada-Nya, manusia juga tidak wajib untuk mengerjakan perbuatan baik dan menjauhi perbuatan jahat. Kewajiban-kewajiban hanya ditentukan oleh Tuhan dan ketentuan-ketentuan Tuhan itu hanya dapat diketahui melalui wahyu.[26]

Al-Bazdawi mendasarkan pendapatnya pada surat Thaha ayat 134:

---

24. M. Yunan Yusuf, *Op. Cit.* 1990, h. 61.
25. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 78.
26. Abu Yusr Muhammad al-Bazdawi, *Kitab Ushul al-Din*, Kairo: Dar al-Ihya al-Arabiyah, 1963, h. 13.

وَلَوْ أَنَّآ أَهْلَكْنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِۦ لَقَالُوا۟ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ
إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ

Artinya: "*Dan sekiranya Kami binasakan mereka dengan suatu azab sebelum al-Qur'an itu (diturunkan), tentulah mereka berkata: 'Ya Tuhan kami mengapa tidak Engkau utus seorang rasul kepada kami, lalu kami mengikuti ayat-ayat Engkau sebelum kami menjadi hina dan rendah.*"

Sehubungan dengan fungsi wahyu, al-Al-Bazdawi berpendapat bahwa wahyu diperlukan untuk mengetahui kewajiban-kewajiban manusia. Hal ini berbeda dengan pendapat Maturidiyah Samarkand yang mengatakan bahwa fungsi wahyu hanya untuk mengetahui kewajiban melaksanakan kebaikan dan menjauhi keburukan.[27]

b. Sifat Tuhan

Al-Bazdawi tidak setuju dengan pandangan Mu'tazilah yang mengatakan bahwa Tuhan tidak memiliki sifat, karena menghilangkan sifat Allah berarti meningkari pemiliknya. Menurut al-Bazdawi, Tuhan memiliki sifat-sifat dan sifat-sifat Allah itu kekal tetapi dengan kekekalan yang terdapat dalam esensi Tuhan, bukan dengan kekekalan sifat itu sendiri.[28]

Pendapat al-Bazdawi tersebut bisa menjawab persoalan banyak yang kekal seperti yang dikhawatirkan golongan Mu'tazilah, karena kekalnya sifat-sifat Tuhan melalui kekekalan yang terdapat dalam esensi Tuhan dan bukan melalui kekekalan sifat-sifat itu sendiri. Al-Bazdawi juga mengatakan bahwa Tuhan bersama-sama sifat-Nya kekal, tetapi sifat-sifat itu sendiri tidaklah kekal.[29]

Berkenaan antropomorfisme, seperti "tangan Tuhan" dan "kursi Tuhan"„ al-Bazdawi berpendapat bahwa "tangan Tuhan" itu adalah sifat

---

27. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 101.
28. Ahmad Mahmud Subhi, *Fi Ilm al-Kalam Dirasah al-Falsafiyyah*, Iskandariyah: Dar Kutub al-Jami'ah, 1969, h. 193.
29. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 137.

dan bukan "anggota badan" Tuhan, yaitu sifat yang sama dengan sifat-sifat lain, seperti pengetahuan, daya dan kemauan. Bahkan lebih jauh al-Bazdawi cenderung untuk mentakwilkan ayat-ayat yang mengandung pengertian antropomorfisme. Sebagai contoh ketika mengertikan ayat ke 54 dari surat al-A'raf;

ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ

Ia mengatakan bahwa Allah itu menguasai seluruh alam.[30]

c. Perbuatan Manusia

Al-Bazdawi berpendapat bahwa perbuatan manusia adalah ciptaan Allah. Allah mewujudkannya dan manusia adalah pelakunya. Perbuatan manusia timbul dari dirinya dengan kebebasan dan kemampuan yang baru. Perbuatan manusia tersebut bukan perbuatan Allah. Perbuatan Allah hanyalah menjadikan dan mewujudkan. Sedang perbuatan manusia adalah melakukan, bukan mewujudkan.[31]

Lebih lanjut al-Bazdawi sebagaimana yang dikutip oleh Harun Nasution, mengatakan bahwa di dalam perwujudan perbuatan terdapat dua perbuatan, perbuatan Tuhan dan perbuatan manusia. Tetapi definisi yang diberikannya berlainan dengan definisi yang diberikan al-Maturidi. Perbuatan Tuhan bagi al-Bazdawi adalah penciptaan perbuatan manusia dan bukan penciptaan daya. Perbuatan ini disebut *maf'ul.* Perbuatan manusia hanyalah melakukan perbuatan yang diciptakan itu. Perbuatan ini disebut *fi'l.* Sebagai penjelasan bagi uraian ini, ia mengemukakan perbuatan "duduk" sebagai contoh. Menciptakan perbuatan "duduk" dengan daya kekal Tuhan, adalah perbuatan atau *maf'ul* Tuhan. Melakukan perbuatan "duduk" yang telah diciptakan itu, dengan daya yang diciptakan adalah perbuatan atau *fi'l* manusia.[32]

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa manusia hanya dapat melakukan perbuatan yang telah diciptakan Tuhan baginya. Jika diibarat-

---

30. Al-Bazdawi, *Op. Cit.* 1963, h. 29.
31. *Ibid*, h. 99.
32. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 115

kan sebuah drama, manusia hanyalah bagaikan aktor yang harus memainkan sekenario yang telah diciptakan oleh sutradara.

d. Kehendak dan Kekuasaan Mutlak Tuhan

Pandangan Maturidiyah Bukhara menekankan berlakunya kehendak dan kekuasaan mutlak Tuhan. Tuhan berbuat sekehendak-Nya dan tidak ada satu laranganpun bagi Tuhan. Ia membuat apa saja yang dikehendaki-Nya. Tidak ada yang dapat menentang dan membatasi kehendak Tuhan, kendatipun pembatasan tersebut adalah kemauan Tuhan sendiri.[33]

Namun, menurut Harun Nasution, paham Maturidiyah Bukhara tentang kehendak dan kekuasaan Tuhan tidak semutlak dalam pandangan al-Asy'ari. Hal ini terlihat dalam pandangannya tentang janji dan ancaman Tuhan.[34]

e. Janji dan Ancaman Allah

Kaum Maturidiyah Bukhara dalam hal janji dan ancaman Tuhan tidak sepenuhnya sepaham dengan al-Asy'ari, namun juga tidak sepenuhnya sepaham dengan Maturidiyah Samarkand. Dalam pandangan Maturidiyah Bukhara ini, tidak mungkin Tuhan melanggar janji-Nya untuk memberi upah kepada orang yang berbuat baik, tetapi sebaliknya bukan tidak mungkin Tuhan membatalkan ancaman-Nya untuk memberi hukuman kepada orang yang berbuat jahat.[35]

Uraian di atas mengandung arti bahwa Tuhan wajib memberi upah kepada orang yang berbuat baik. Dengan demikian, Tuhan dalam pandangan Maturidiyah Bukhara mempunyai kewajiban terhadap manusia. Dari sini dapat diketahui bahwa menurut paham Maturidiyah Bukhara kekuasaan dan kehendak Tuhan tidaklah betul-betul mutlak seperti yang dipahami oleh kaum Asy'ariyah. Bagi Maturidiyah Bukhara, Tuhan tidak mungkin melanggar janji untuk memberi upah kepada orang yang berbuat baik.

---

33. M. Yunan Yusuf, *Op. Cit.* 1990, h. 84
34. Harun Nasution, *Op. Cit.* 1978, h. 122.
35. *Ibid*, h. 133.

Menurut Harun Nasution, kontradiksi yang terdapat dalam pandangan Maturidiyah Bukhara ini mungkin timbul dari keinginannya untuk mempertahankan kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, tetapi di sisi lain ingin pula mempertahankan keadilan Tuhan. Mengatakan bahwa Tuhan dapat memasukkan orang yang berbuat baik ke dalam neraka, adalah bertentangan sekali dengan rasa keadilan, tetapi mengatakan bahwa Tuhan dapat memasukkan orang yang berbuat jahat ke dalam surga, tidaklah bertentangan dengan rahmat Tuhan.[36]

Demikianlah beberapa pandangan teologis Maturidiyah Bukhara yang dipelopori oleh al-Bazdawi. Pandangan Maturidiyah Bukhara ini justru lebih dekat dengan Asy'ariyah ketimbang al-Maturidi. Jika di atas sudah dikatakan bahwa posisi pandangan Maturidiyah berada di antara Mu'tazilah dan Asy'ariyah, maka pandangan Maturidiyah Bukhara ini berada di antara Maturidiyah Samarkand dan Asy'ariyah.



36. *Ibid*, h. 134.

DAFTAR PUSTAKA

Adam, Charles J., *Islamic Studies*, Leiden: EJ Brill, 1991

Amin, Ahmad, *Dluha al-Islam* Jilid III, Kairo: Maktabah al-Nahdlah al-Mishriyah.

___________, *Fajr al-Islam*, Mesir: Maktabah Nahdlah al-Mishriyah, 1979

Anwar, Rosihan, *Ilmu Kalam*, Jakarta: Pustaka Setia, 2003

Asy'ari, Abu Hasan al-, *al-Ibanah fi al-Ushul al-Diyanah,* Beirut: Dar al-Fikr, 1991

Badawi, Abdurrahman al, *al-Turas al-Yunani fi al-hadarah al-Islamiyah, Dirasat li Kibar al-Mustasyriqin*, Cairo: Dar al-Nahdah al 'Arabiyah, 1965.

Baghdadi, Abu Mansyur al-, *Ushul al-Din*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt.

Baqillani, al-, *Al-Insyaf,* Kairo: Muassasa al-Khariji, tt

De Boer, T.J., *The History of Philosophy in Islam,* New York: Dover Publication.

Depag RI, *Ensiklopedi Islam,* Jakarta: 1988

El Wa, Muhamed S., *Sistem Politik dalam Pemerintahan Islam,* Surabaya: PT Bina Ilmu, 1983

Esiklopedi Islam Jilid 5, Jakarta: Ikhtiar baru Van Huove, 2002

Ensiklopedi Tematis Dunia Islam jilid 4, Jakarta: Ikhtiar baru Van Hoeve

Esposito, John L., *Islam Warna Warni, Ragam Ekspresi Menuju Jalan Lurus,* Jakarta: Paramadina, 2004.

Fakhry, Madjid, *A History of Islamic Philosophy*, New York & London: Columbia University Press, 1970.

Ghazali, al-, *al-Iqtishad fi al-I'tiqad*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah

___________, *al-Munqidz min al-Dlalal,* Beirut: al-Maktabah al-Sya'biyah.

Gibb, H.A.R. dan JH. Kramos, *Shorter Encyclopedia of Islam*, Leiden: EJ. Brill, 1961.

Goldziher, Ignaz, *Pengantar Teologi dan Hukum Islam*, Jakarta: INIS, 1991.

Goldschmidt, Arthur, *A Concise History of The Middle East.* USA: Westview Press Inc. 1991.

Hamd, Abdul Qadir Syaibatul, *al-Adyan wa al-Firaq wa al-Madzahib al-Mu'asyirah*, Madinah.

Hamdi, Ahmad Zainul, *Tujuh Filsof Muslim Pembuka Pintu Gerbang Filsafat Barat Modern*, Yogyakarta: LKIS, 2004.

Hanafi, Ahmad, *Theologi Islam (Ilmu Kalam)*, Jakarta: Bulan Bintang, 1990.

Hasan. Hasan Ibrahim, *Tarikh al-Islami III*. Mesir: an-Nahdhah. 1979.

Hasan, Naji, *Al-Zaidiyah li al-Shahib ibn 'Abbad*, Beirut: Dar al-Arabiyahlimausu'at, 1986.

Houtsma, M. Th., *First Eencyclopedia of Islam*, Leiden: EJ. Brill, 1987.

Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam al-Baqillani*, Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 1997.

Izutsu, Toshihiko, *God and Man in the Koran*, Tokyo: The Keio Institute and Linguistic Studies.

Jabbar, Abdul, *Mutasyâbih al-Qur'ân* Juz I. Kairo: Dar al-Turats.

____________, *Syarh al-ushul al-Khamsah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1965.

Jazari, Abu Bakar al-, *Aqidah al-Mukmin*, Kairo: dar al-Kutub al-Salafiyah.

Juwaini, al-, *al-Syamil fi Ushul ul-Din*, Kairo, Dar al-Arab.

Lewis, B., *The Encyclopedia of Islam*, Vol. II, Leiden: EJ Brill, 1983.

MacDonald, Duncan B., *Development of Muslim Theologi, Jurisprudence and Constitusionl Theory*, New York: Russel & Russel, 1965.

Madjid, Nurcholish, *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

____________, *Islam doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1995.

Mazru'ah, Mahmud Muhammad, *Tarikh al-firaq al-Islamiyah*, Kairo: Dar al-Mannar, 1991.

Muhammadunnasir, Syed, *Islam Konsepsi dan Sejarahnya*, Bandung: tp. 1993.

Mu'in, Taib Thahir Abdul, *Ilmu Kalam*, Jakarta: Widjaya, 1986.

Nasution, Harun, *Teologi Islam*, Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, 1978.

_____________, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

_____________, *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran*, Bandung: Mizan, cet. VI, 2000.

_____________, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah,* Jakarta: UI Press, 1987.

_____________, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* jilid I, Jakarta: UI Press, 1985.

_____________, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* jilid II, Jakarta: UI Press, 1988.

_____________, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, Jakarta: UI Press, 1988.

Nasysyar, Ali Sami' al-, *Nasy'at al Fikr al-Falsafi al-Islam*, Dar al-Maarif, 1966.

Nasr, Seyyed Hossein dan Oliver Leaman (Ed), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*,Bandung: Mizan, 2003.

Nurdin, M. Amin, *Sejarah Pemikiran dalam Islam*, Jakarta: Pustaka Antara, 1996.

_____________(ed), *Sejarah Pemikiran dalam Islam*, Jakarta: Pustaka Antara, 1996.

Poerwantana dkk, *Seluk Beluk Filsafat Islam*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1991.

Qadir, CA., *Philosophy and Science in The Islamic World*, London: Crom Helm Limited, 1988.

Qutaibah, Ibnu, *al-Imamah wa al-Siyasah*, Juz I, Muassasah al-Halaby wa syarakah.

Raziq, Mustafa Abd al-, *Tahmid li Tarikh al-Falsafat al-Islamiyah,* Kairo: Matba'ah Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamat wa al-Nasyr, 1958.

Rahman, Fazlur, *Islam*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1994.

Rahman, Abd al-, *Mazhahib al-Islamiyah*, Beirut: Dar al-Ilmi, 1971.

Sou'yb, Joesoef , *Peranan Aliran I'tizal dalam Alam pikiran Islam*, Jakarta: Pustaka al-Husna, 1982.

Syadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara,* Jakarta: UI Press, 1993.

Syahrastani, Al, *Al-Milal wa an-Nihal*, Beirut: dar al-Fikr.

_____________, *Al-Milal wa al-nihal, Aliran-aliran Teologi dalam Islam,* penterjemah Syuaidi Asy'ari, Bandung: mizan, 2004.
Syalabi, Ahmad, *Al-Tarikh al-Islam*, Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Mishriyyah, 1978.
_____________, *Mausu'ah at Tarikh al-Islami juz III.* h. Kairo, 1978.
Subhani, Ja'far, *Buhuts fial- Milal wa an-Nihal* Jilid 3, Kairo: Lajnah Idarah al-Hauzah al-Ilmiyah, 1212 H.
Tim Penulis IAIN, *Ensiklopedia Islam,,* Jakarta: Djambatan, 1992.
The Encyclopedia of Religion, Vol. 5, Edisi ke-10, New York: Macmillan Library Reference, 1993.
Usman, Fathimah, *Wahdat al-Adyan, Dialog Pluralisme Agama,* Yogyakarta: LKIS, 2002.
Watt, W. Montgomeri, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinberg: The University Press, 1979.
Yusuf, M. Yunan, *Alam Pikiran Islam Pemikiran Kalam*, Jakarta:Perkasa, 1990.
Yatim, Badri, *sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: Raja Grafindi Persada, 1997.
Zahrah, Muhammad Abu, *Aliran politik dan Aqidah Islam,* Jakarta: logos, 1996.
_____________, *Al-Madzahib al-Islamiyah,* Naisabur: Maktabah al-Adab.
_____________, *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyah,* Juz I, Dar al-Fikr al-Arabi.
Zarqani, al-, *Manahil al-irfan fi Ulum al-Qur'an,* jilid I, Kairo: Isa al-Babi al-Halabi.

TENTANG PENULIS



AMAT ZUHRI, dilahirkan pada bulan April 1972 dari pasangan Bapak Carsan dan Ibu Barkah, yang tidak tamat Sekolah Rakyat. Ia dibesarkan dalam keluarga yang amat sangat sederhana yang tinggal dalam sebuah rumah yang lebih pantas disebut gubuk karena berukuran kecil, terbuat dari bambu, berlantai tanah dan beratap *welit* yang terletak di pinggir kali kecil di Secumpleng, sebuah dusun nan asri di Kecamatan Wiradesa Kabupaten Pekalongan.

Pendidikan formalnya dimulai dari MIS Waru Lor, Wiradesa (1985) kemudian melanjutkan ke MTs '45' Kauman Wiradesa (1988); MAN 1 Pekalongan (1991); S1 Jurusan *Aqidah dan Filsafat* Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (1997); dan S2 Program Studi *Islam dan Modernitas* di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2000). Di samping itu, penulis juga menempuh pendidikan non formal dengan mengaji di Pesantren Al-Amin Kauman Wiradesa sejak tahun 1983 hingga 1991.

Selama menempuh pendidikan, penulis bagaikan seorang pengembara yang berjalan tertatih-tatih menyusuri jalan setapak yang penuh rintangan dan terbungkus kabut kegelapan di tengah hutan belantara, hanya berteman derita dan berhibur "musik keroncong" yang hampir setiap saat selalu terdengar dari dalam perutnya sendiri. Berbagai liku-liku kehidupan ia jalani selama kuliah di Jakarta, mulai dari bekerja sebagai penjahit di konfeksi hingga berjualan *wedang jahe* dan mie rebus di tengah hingar bingarnya ibu kota. Tapi ia berhasil menyelesaikan pendidikannya dengan hasil yang tidak mengecewakan. Hal itu dibuktikan dengan lolos-nya mengikuti tes "Program Pembibitan Calon Dosen IAIN dan STAIN

se Indonesia" tahun 2001 yang akhirnya mengantarkannya menjadi Pegawai Negeri Sipil dengan mudah. Semua itu berkat semangatnya yang tak pernah memudar serta dukungan orang tua yang selalu setia dan tak pernah mengeluh dalam mengasuh dan mendewasakan penulis, meski mereka hidup jauh di bawah garis kemiskinan.

Sejak awal Tahun 2002, penulis "ditakdirkan" oleh Departemen Agama RI untuk menjadi Dosen di STAIN Pekalongan. Pada mulanya penulis tidak ikhlas ditempatkan di STAIN Pekalongan. Namun akhirnya berusaha untuk menerima dengan *ridla* dengan berharap masih ada tersisa butiran hikmah di tengah-tengah masyarakat kota batik yang lebih membanggakan kekayaan materi duniawi ketimbang kekayaan ruhani. Di STAIN ini ia mengampu beberapa mata kuliah, di antaranya: Ilmu Tasawuf, Ilmu Kalam, Filsafat Islam, Filsafat Umum serta Sejarah Kebudayaan Islam.

Selain mengajar, sekarang penulis juga dipercaya untuk menjadi anggota Senat dan menjabat sebagai Kepala Pusat Pengembangan Praktikum STAIN Pekalongan. Penulis juga pernah dipercaya menjadi Ketua Ikatan Sarjana Nahdlatul Ulama' Kabupaten Pekalongan masa khidmat 2002-2006.

Beberapa karya yang pernah ditulisnya antara lain: *Ilmu Tasawuf; Feodalisme Jawa dalam Undang-Undang Dasar 1945; Kepuasan Kerja Dosen STAIN Pekalongan Ditinjau dari Motivasi Kerja dan Persepsinya tentang Birokrasi; Tasawuf Positif: Menggali Nilai-nilai Positif Tasawuf Falsafi Bagi Masyarakat Modern; Pengaruh Averroisme bagi Hubungan Agama dan Sains,* dan lain-lain. Bersama teman-temannya, penulis juga pernah melakukan penelitian *Merebut Hak Atas Air Bersih: Nestapa dan Perjuangan Masyarakat Pekalongan di Balik Kantung Tebal Pengusaha Batik* (Penelitian PAR tahun 2006).



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

K.H. ABDURRAHMAN WAHID

PEKALONGAN – INDONESIA

https://uingusdur.ac.id/


UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
K.H. ABDURRAHMAN WAHID
PEKALONGAN - INDONESIA

